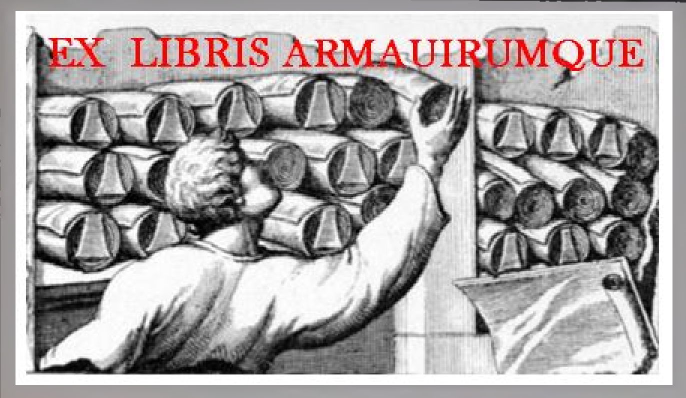
MOSES I. FINLEY

VIEJA Y NUEVA DEMOCRACIA

ariel





El destacado historiador M. I. Finley examina aquí un brillante período de la historia de la democracia: la Atenas de los siglos V y IV a.C. Las cuestiones que preocupan a nuestro mundo moderno son investigadas a la luz de la experiencia griega: ¿requiere una sociedad compleja que las decisiones políticas sean tomadas únicamente por profesionales, o bien por la totalidad de los ciudadanos? ¿Qué ocurriría si la gente creyese que la forma democrática de gobierno ya no le representa? ¿Cuál es el efecto de una larga y devastadora guerra sobre el proceso democrático?

ariel quincenal

MOSES I. FINLEY

VIEJA Y NUEVA DEMOCRACIA
Y OTROS ENSAYOS

Traducción de

ANTONIO PÉREZ-RAMOS

EDITORIAL ARIEL
BARCELONA - CARACAS - MÉXICO

Título original:
DEMOCRACY. ANCIENT AND MODERN
Rutgers University Press, New Brunswick, N. J.

Los capítulos "Athenian Demagogues"
y "Aristotle and Economic Analysis"
proceden de STUDIES IN ANCIENT SOCIETY, ed. de M. I. Finley
Routledge and Kegan Paul, Londres y Boston

Cubierta: Josep Navas

1.ª edición: enero de 1980

Depósito legal: B. 684 - 1980
ISBN: 84 344 0804 X

Impreso en España

1980. — I. G. Seix y Barral Hnos., S. A.
Carretera de Cornellà, 134, Esplugues de Llobregat (Barcelona)

PREFACIO

Este libro recoge el texto, en lo fundamental inalterado aunque ligeramente ampliado, revisado y anotado, de las tres conferencias que en abril pronuncié en New Brunswick, como primera contribución al ciclo de las Mason Welch Gross Lectures. *El tema, y en alguna manera el modo de tratarlo, son reflejo de aquella ocasión: me pareció oportuno hablar profesionalmente, en cuanto historiador de la Antigüedad; mas al mismo tiempo intenté relacionar la experiencia antigua (griega) con un tópico que es objeto de controvertida discusión por parte de nuestros coetáneos: la teoría de la democracia. Este tipo de discurso, que antaño era frecuente, ha caído hoy en desuso. El interés que mostraron aquellos auditores parece sugerir, cuando menos, que no me equivoco al pensar que éste sea un tipo de discurso legítimo e incluso fructuoso.*

La oportunidad que se me brindó de iniciar el nuevo ciclo de conferencias constituyó para mí un inesperado y gustosísimo honor, ante todo porque me permitió contribuir al tributo ofrendado así a Mason Gross, a quien yo había conocido y admirado por muchos años (y que en la actualidad es un miembro del mismo College *de la Universidad de Cambridge al que yo pertenezco). Los ocho días que mi esposa y yo pasamos en New Brunswick y Newark, tras una ausencia de veinte años, no podrían superarse en lo tocante a hospitalidad y cariño. Confío se me excusará si nombro a quienes nos hospedaron, Dick y Suzanne Schlatter en New Brunswick y Ho-*

race De Podwin en Newark, para expresarles aquí nuestra más sentida gratitud, omitiendo cuantos viejos amigos y antiguos alumnos contribuyeron a nuestro agasajo.

Quiero asimismo expresar mi gratitud a mi amigo y colega del Christ's College, Quentin Skinner, por su inapreciable consejo en varios estadios de la preparación de este libro; y, como con todas mis obras, a la ayuda de mi mujer.

M. I. F.

Jesus College, Cambridge
24 de julio de 1972

I

DIRIGENTES Y DIRIGIDOS

Acaso el mejor conocido y, de cierto, el más ponderado "descubrimiento" que podamos adscribir a las investigaciones en torno a la opinión pública realizadas en nuestros días, sea el de la indiferencia e ignorancia de una mayoría del electorado en las democracias occidentales.* Los electores son incapaces de definir los problemas en juego, sobre los que, por demás, abrigan nulo interés; multitud son los que no saben qué cosa sea el Mercado Común o incluso las Naciones Unidas; muchos los que no conocen los nombres de quienes los representan o de los que se optan como candidatos a éste o aquel empleo público. Las consignas que acompañan a cualquier campaña electoral, si se conciben sensatamente, portarán siempre anuncios como el que sigue: "En la biblioteca pública de su localidad hallará Vd. los nombres de sus Senadores y Diputados en caso de que no los sepa con seguridad".[1] En algunos países existe una mayoría que ni siquiera se preocupa de ejercer su atesorado derecho al voto.

* Escribo "descubrimiento" entrecomilladamente porque ese fenómeno ya era de sobras conocido a analistas políticos de otras épocas.

1. "Common Cause", *Report from Washington*, vol. 2, n.° 3 (febrero 1972), p. 6. Véase en general B. R. Berelson y otros, *Voting* (Chicago, 1954); Angus Campbell y otros, *The American Voter* (Nueva York, 1960).

Lo que está, pues, en cuestión, no es únicamente la cuestión descriptiva de cómo funciona una democracia, sino también la prescriptiva o normativa de qué es factible hacer con ella –si es que, en efecto, tenemos en ese sentido un margen de operatividad. Existe un amplio y siempre creciente *corpus* de controversias eruditas sobre el tema, algunas de las cuales evocan moderadas resonancias en el historiador de la Edad Antigua. Cuando Seymour Martin Lipset escribe que los movimientos extremistas "apelan a los desgraciados, a los náufragos psíquicos, a los fracasados personales, a los socialmente aislados, a los económicamente inseguros, a las gentes incultas, rudas y autoritarias que se encuentran en todos los niveles de la comunidad",[2] ese hincapié evidenciado en el caso de las gentes incultas y rudas despierta ecos platónicos en la permanente objeción de aquel filósofo a que zapateros y tenderos desempeñaran un papel cualquiera en las decisiones políticas. O cuando Aristóteles (*Política*, 1319a-19-38) argüía que la mejor democracia sería un estado dotado de un amplio *hinterland* rural y de una población de agricultores y ganaderos relativamente poco numerosa, la cual "se hallara diseminada por todo el campo, sin que se reuniese con frecuencia ni experimentara la necesidad de hacerlo", se percibe entonces cierta similitud con lo que un politólogo de nuestra época, W. H. Morris Jones escribió en un artículo encabezado por el revelador título de "En defensa de la apatía". Reza así: "Muchas de las ideas relacionadas con el tema general del Derecho al Voto pertenecen en rigor al campo totalitario y no encuentran lugar en el léxico de la democracia li-

2. *Political Man* (Garden City, Nueva York, 1960), p. 178. [Hay trad. castellana: *El hombre político*, Eudeba, Buenos Aires.]

beral"; además: la apatía política constituye un "signo de comprensión y tolerancia de las variedades humanas" y produce un "beneficioso efecto sobre el tono general de la vida política", en razón de que la tal es "una más o menos efectiva contrafuerza para esos fanáticos que representan el auténtico peligro de la democracia liberal".[3]

Me apresuro a decir que no es mi intención aquí caer en la reiterada banalidad de que nada hay nuevo bajo el sol. Al profesor Lipset le dejaríamos perplejo y probablemente horrorizado si le atribuyéramos el título de discípulo de Platón, y tengo mis dudas sobre que el profesor Morris Jones se considere a sí mismo como un aristotélico. Para empezar, tanto Platón como Aristóteles condenaban por principio la democracia, mientras que los dos críticos modernos a los que nos referimos se profesan como demócratas. Además: mientras que todos los que en la Antigüedad se ocupaban de teoría política lo hacían examinando las diversas formas de gobierno desde un punto de vista normativo, esto es, de acuerdo con su capacidad para ayudar al hombre a realizar un fin moral en comunidad, o sea la justicia o la vida recta, los autores modernos que comparten la orientación de Lipset y Morris Jones son menos ambiciosos: éstos evitan los fines morales, los conceptos al modo de la vida justa y acentúan los medios, la eficiencia del sistema político, su sosiego y su apertura.

La publicación en 1942 de la obra de Joseph Schumpeter *Capitalism, Socialism and Democracy* * brindó un poderoso empuje a esta nueva orientación.

3. *Political Studies*, n.° 2 (1954), 25-37, pp. 25 y 37 respectivamente.

* Hay traducción castellana: *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Aguilar, México, 1961. [*N. del T.*]

Uno de los pasos críticos de ese libro es que "el autor define la democracia como un *método* bien adecuado para producir un gobierno dotado de autoridad y fuerza. A la definición de la democracia misma no se añaden ideales de ningún tipo. Ésta no implica por sí misma nociones de responsabilidad cívica o de extensa participación en lo político, o cualesquiera ideas sobre los fines del hombre... La libertad y la igualdad que han sido parte y esencia de pretéritas definiciones de la democracia son consideradas, a los ojos de Schumpeter, como factores no integrantes de esa definición, por más dignas que aquéllas puedan ser en cuanto ideales".[4]

De esta forma, el tipo de fin que Platón se proponía se ve rechazado no ya por tratarse de una meta errada, sino por tratarse sencillamente de una meta, lo que es aún más radical. Tenemos, pues, que los fines ideales son una amenaza en sí mismos, tanto si aparecen en filosofías modernas cuanto si lo hacen en Platón. El libro de Sir Karl Popper *The Open Society and Its Enemies* * constituye quizá la mejor expresión conocida de esa opinión, por más que la tal se evidencie también (aunque él negara esta asociación de ideas) en la distinción debida a Sir Isaiah Berlin entre los conceptos "negativo" y "positivo" de la libertad, esto es, entre la franquía con respecto a interferencias o coerciones, la cual es aprobada, y la libertad para conseguir la autorrealización que, en la evidencia de la historia postulada por ese autor, fácilmente se re-

4. Geraint Parry, *Political Elites* (Londres, 1969), p. 144. Sería más preciso decir que tres capítulos (21-23) de la obra de Schumpeter llevan todo el peso de la argumentación. Cito a partir de la 4.ª edición (Londres, 1954).

* Hay traducción castellana: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1959. [*N. del T.*]

suelve en una justificación de "la opresión de unos hombres por parte de otros con el fin de elevarlos a un grado, 'superior' de libertad", un "juego de prestidigitación" que se llevará a cabo una vez que se haya decidido que "la libertad en cuanto autogestión racional... se aplicaba no meramente a la vida interna del hombre, sino también a sus relaciones con otros miembros de su comunidad".[5]

Existe otro enfoque que nos permite apreciar la fundamental diferencia entre ambos puntos de vista. Tanto Platón como Lipset dejarían la gestión política a los peritos en ella: el primero a filósofos que, rigurosamente cualificados y en posesión de la Verdad, se guiarían en lo sucesivo y de manera absoluta por esa Verdad; el segundo abandonaría esa función a los políticos profesionales (o a los políticos de consuno con la burocracia), quienes se guiarían por su conocimiento del arte de lo posible y que periódicamente se someterían al examen de unas elecciones, o sea, el mecanismo democrático que confiere al pueblo la capacidad de optar entre grupos de expertos encontrados entre sí y que, en esa medida, constituye una forma de control. Aunque ambos concordarán en que la *iniciativa* popular en las decisiones políticas es algo desastroso —o sea que "el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo" no es sino ingenua ideología—, la divergencia que representan estos dos diferentes tipos de expertos evidencia dos concepciones fundamentalmente distintas de la finalidad de la gestión política, concepciones separadas de los cometidos a los que el Estado debe servir. Platón era acé-

5. *Two Concepts of Liberty* (Inaugural Lecture, Oxford, 1958), reimpreso en *Four Essays on Lyberty* (Londres, 1969), pp. 118-172; las expresiones citadas aparecen respectivamente en pp. 132, 134 y 145.

rrimo enemigo del gobierno del pueblo; Lipset es su paladín, siempre y cuando en esa fórmula se privilegie al substantivo "gobierno" (en cuanto algo distinto de la tiranía o de la anarquía) frente al adjetivo "popular", y en especial siempre y cuando no exista *participación* popular en el sentido clásico. Por estas razones, la "apatía" queda metamorfoseada en un bien político, en una virtud, en una cualidad que en alguna manera misteriosa se vence a sí misma (y a la ignorancia política que le subyace) en aquellas momentáneas ocasiones en que se invita al pueblo a que escoja entre esos pugnantes grupos de peritos.[6]

Quizá debiera haber utilizado el término "élite" antes que el de expertos. Las teorías elitistas de la política y de la democracia ya tienen carta de naturaleza en el mundo académico, aunque no salgan a la luz con tanta frecuencia, por evidentes razones de *public relations*, entre los políticos practicantes. Esto es así desde que los conservadores Mosca y Pareto las introdujeron en Italia a comienzos de siglo, seguidos por el trabajo, que incluso ejerció un influjo mayor, de Robert Michels con su obra *Political Parties*, publicada poco antes de la Primera Guerra Mundial.[7] Este úl-

6. Este defecto de la teoría que glorifica la abulia ha sido señalado por J. C. Wahlke, "Policy Demands and System Support: The Role of the Represented", *British Journal of Political Science*, n.° 1 (1971), pp. 271-290, sobre todo en pp. 274-276. Es sorprendente que el propio Wahlke, al postular una "teoría reformulada de la representación", basada en el concepto de "satisfacción simbólica" revela un desinterés similar por el contenido de las decisiones gubernamentales. En la p. 286 escribe: "Los 'bajos niveles' de interés por parte del ciudadano, han de entenderse ahora, si no existe evidencia en sentido contrario, no como puros signos de 'apatía' o 'negativismo', sino como probables indicadores de un moderado apoyo a la clase política".

7. La traducción inglesa se debe a Eden y Cedar Paul (Londres, 1915), basada en una revisada edición italiana, y ha sido reimpresa con

timo, que entonces era un socialdemócrata alemán (aunque con posterioridad se convirtiera en un entusiasta partidario de Mussolini, a cuya personal invitación ocupó una cátedra en la Universidad de Perugia en 1928), era, politica y psicológicamente, hostil a las élites y prefería el vocablo "oligarquía". De hecho, el subtítulo de su libro es "A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy".

Con el empleo de la voz élite nos topamos con dificultades semánticas. Ésta siempre ha tenido, y sigue teniendo, un aura de significaciones en exceso extensa, siendo muchas de éstas confundentes o inatinentes en el presente contexto. (Así, por ejemplo, el tradicional sentido aristocrático.)[8] Algunos de los más influyentes politólogos que he agrupado tras el estandarte de Lipset consideran que tal apelación constituye un insulto, aunque tal no sea el caso con su paladín.[9] A pesar de tales objeciones —y confieso mi indiferencia ante su indignación—, la "teoría elitista de la democracia" identifica esa opinión con más aptitud que cualquier otra etiqueta que pudiéramos proponer, y ésa es la que emplearé aquí.

Mas, aparte de esta cuestión de etiquetas, es evidente que estamos ante un problema histórico de primer orden, a cuyo examen tendremos que proceder. Tal problema pertine de consuno a la historia de las

---

una introducción debida a S. M. Lipset (Collier Books, Nueva York, 1962). Mis citas proceden de esta última.

8. Véase, en general, Parry, *Political Elites*; T. B. Bottomore, *Elites and Society* (Londres, 1964; ed. Penguin, 1966).

9. Véase J. L. Walker, "A Critique of the Elitist Theory of Democracy", y la airada réplica de R. A. Dahl, *American Political Science Review*, n.º 60 (1966), pp. 285-305, 391-392; Lipset, en su Introducción al libro de Michels, *Political Parties*, pp. 33-39.

ideas y a la historia de la gestión política. En la Antigüedad, la inmensa mayoría de los intelectuales condenaba el gobierno popular, y aducía a ese fin varias explicaciones justificadoras de su actitud, así como un conjunto de propuestas alternativas. Sus herederos de hoy, sobre todo los occidentales, aunque no exclusivamente, concuerdan en mayoría igualmente abrumadora en que la democracia es la mejor forma de gobierno, la mejor que conocemos y la mejor que podemos imaginar. Con todo, muchos están de acuerdo también en el hecho de que los principios en los que la democracia venía siendo tradicionalmente justificada son principios que en la práctica ya han dejado de operar; además, que no es posible volverlos a hacer efectivos si se pretende que la democracia sobreviva. Es irónico que la teoría elitista se postule con más recio vigor en Inglaterra y en los Estados Unidos, esto es, en las que empíricamente son las más exitosas democracias de los tiempos modernos. ¿Cómo es posible haber llegado a esta paradójica y peculiarísima situación?

Es evidente que en ella se desvela una confusión semántica. Como ha hecho notar hace poco un analista, las voces "democracia" y "democrático" "se han convertido en el siglo veinte en vocablos que implican aprobación de la sociedad o institución que describen. De necesidad ello ha implicado que tales palabras perdiesen valor en el sentido en que, sin proceder a ulteriores definiciones, ya no nos permiten distinguir una forma de gobierno de otra".[10] No obstante, el cambio semántico nunca es accidental o socialmente indiferente. A menudo ha sido el caso de

10. Parry, *Political Elites*, p. 141.

que, también en el pasado, el uso del término "democracia" automáticamente "implicase aprobación de la sociedad o institución así descrita". En la Edad Antigua se trataba igualmente de una palabra cuyo empleo por parte de multitud de autores ya denotaba una acerba condena. Después la voz desapareció del léxico acostumbrado hasta el siglo dieciocho, en el que reapareció con sentido de menosprecio. "Raro es, incluso entre los *philosophes* franceses anteriores a la Revolución, que hallemos alguno que emplee el término *democracia*, en alguna relación práctica, con acento favorable".[11] Cuando Wordsworth escribió en una carta personal de 1794: "yo pertenezco a esa odiosa clase de hombres llamados demócratas", lo que estaba diciendo era un desafío y no una jocosa sátira.[12]

Fue entonces cuando las Revoluciones francesa y americana iniciaron el gran debate decimonónico que, en última instancia, ha concluido con la victoria de una de sus facciones. Ciertamente que en la década de los treinta aún se oían en Norteamérica voces que insistían en que los *Founding Fathers* nunca se propusieron fundar una democracia, sino una república. Sin embargo, esas posiciones eran y son harto marginales. Huey Long captó adecuadamente su sentido cuando afirmó que, si el fascismo llegaba un día a instaurarse en los Estados Unidos, lo haría con el nombre de antifascismo. El apoyo popular otorgado al senador McCarthy "representó antes un esfuerzo malentendido por defender los ideales democráticos

11. R. R. Palmer, "Notes on the Use of the Word "Democracy" 1789-1799", *Political Science Quaterly*, n.° 68 (1953), pp. 203-226, p. 205.
12. Ibid., p. 207.

americanos que no un consciente rechazo de los mismos".[15]

Mirado desde cierto punto de vista, este consenso equivale a una degradación del concepto hasta el punto de haber abocado a su inutilidad analítica, como hemos visto. Erraríamos, no obstante, si nos contentáramos con formular esa verdad. Si, en efecto, se da el caso de que tanto los académicos defensores de la teoría elitista y los defensores estudiantiles de las manifestaciones y asambleas multitudinarias y permanentes pretenden, de consuno, erigirse en salvaguardia de la democracia real y auténtica, el hecho es que estamos siendo testigos de un nuevo fenómeno en la historia humana, cuya novedad y peso son merecedores de toda nuestra atención. Habremos de considerar no sólo por qué la teoría clásica de la democracia semeja estar en contradicción con las prácticas observadas, sino también por qué razones la multitud de respuestas diferentes que se postulan para tal observación, aunque sean mutuamente incompatibles, comparten todas la creencia de que la democracia es la forma óptima de organización política.

El aspecto histórico de esta situación está recibiendo una atención menor que la que en realidad merece. Me permito observar que no es evidente la razón por la que en la contemporaneidad tendríamos que encontrarnos con esa quasi-unanimidad acerca de la virtudes de la democracia, cuando durante la mayor parte de la historia ha ocurrido precisamente lo contrario. Rechazar tal unanimidad como fruto de

15. Herbert McClosky, "Consensus and Ideology in American Politics", *American Political Science Review*, n.° 58 (1964), pp. 361-382, 377.

la devaluación de la moneda léxica, o prescindir de la otra vertiente de la disputa cual si se tratara de un caso de ideólogos que ignoran el buen uso de las palabras, no es sino evadir la necesidad de explicación. La historia de las ideas nunca es, simplemente, la historia de las ideas; también es la historia de las instituciones, de la sociedad misma. Michels pensaba que él había descubierto la "ley férrea de la oligarquía" al escribir: "La democracia conduce a la oligarquía y contiene por necesidad un núcleo oligárquico [...] La ley que constituye esencial característica de todos los agregados humanos y que consiste en formar grupos y subgrupos se halla, como todas las demás leyes sociológicas más allá del bien y del mal".[14] La conclusión dimanante de aquí era su profundo pesimismo (hasta que se convirtió al credo mussoliniano).[15]

Otros "elitistas" más recientes han tratado de limpiar esa mácula. Sostienen asi que se evidencia un error en la "definición" de Michels cuando caracteriza "*cualquier separación* entre dirigentes y dirigidos como *ipso facto* una negación de la democracia".[16] La observación empírica, prosiguen éstos, nos revela que esta separación entre dirigentes y dirigidos es operacionalmente universal en las democracias, y que, ha-

14. *Political Parties*, p. 6.

15. Gaetano Mosca, contrariamente, que había sido un diputado conservador hasta su ingreso en el Senado como miembro vitalicio, reiteró enérgicamente su apoyo a la democracia representativa una vez que Mussolini llegó al poder; véase el capitulo 10 de la edición de 1896 de sus *Elementi di scienza politica* y el capitulo 6 de su edición de 1923, publicados respectivamente como capítulos 10 y 17 de la traducción inglesa, con el título de *The Ruling Class*, debida a H. D. Kahn, editada por Arthur Livingstone (Nueva York y Londres, 1939), cuyas pruebas fueron leidas por el mismo Mosca.

16. Lipset en su *Introducción* a la obra de Michels *Political Parties*, p. 34.

bida cuenta de que todos concuerdan en que la democracia es la forma óptima de gobierno, se seguirá de aquí que esa "separación", empíricamente observada, es una cualidad de la democracia y no una negación de ésta, y que, por tanto, es una virtud. "El elemento distintivo y *más valioso* de la democracia es la formación de una "élite" política en la lucha competitiva por los votos de un electorado en su mayor parte pasivo" (la cursiva es mía).[17] Este aparente silogismo comporta una "maniobra falaz e ideológica", a saber, "un intento por *redescribir* un estado de cosas funesto e inmediatamente dado en tal manera que se consiga su legitimación".[18] No se ofrece aquí ningún argumento, aparte del tibio resplandor que evoca el término "democracia", que justifique los procedimientos al uso en las democracias occidentales. A éstos se los aprueba por definición, como contrapartida a la definición "oligárquica" que ofrecía Michels.

Precisamente es en este punto en el que una consideración histórica pudiera resultar fructuosa, específicamente una consideración de la experiencia de los antiguos griegos. "Democracia" es, por supuesto, una voz helena. La segunda parte del término significa "poder" o "gobierno"; así tenemos que "autocracia" es el gobierno de un solo hombre; "aristocra-

17. Ibid., p. 33.

18. Quentin Skinner, "The Empirical Theorists of Democracy and Their Critics" (próximamente en el *Political Science Quaterly*), que gentilmente me ha permitido leer en su manuscrito y que, a la vez, ofrece una excelente reseña de toda la discusión. Cf. Graeme Duncan y Steven Lukes, "The New Democracy", *Political Studies*, n.° 11 (1963), pp. 155-177, p. 163: "Se evidencia un obvio *non sequitur* entre "lo que llamamos democracia" y la "democracia"; véase también Peter Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism. A Critique* (Londres, 1969), pp. 5-6, 95-99.

cia", el gobierno de los *aristoi*, o sea, los mejores, la "élite"; y "democracia", el gobierno del pueblo, del *demos*. *Demos* era una de esas palabras proteicas dotadas de varios significados, entre los cuales figuraban el de "pueblo como un todo" (esto es, el cuerpo de los ciudadanos, para ser más preciso) y "el vulgo" (o sea las clases inferiores), y los debates teóricos de la Antigüedad frecuentemente juegan con esta central ambigüedad léxica. Como era de esperar, fue Aristóteles quien acuñó la más penetrante formulación sociológica del sistema (*Política*, 1279b34-80a4): "Parece mostrar la argumentación que el número de los gobernantes, sea reducido como en una oligarquía o amplio como en una democracia, constituye un accidente debido al hecho de que doquiera los ricos son pocos y los pobres muchos. Por esta razón [...] la diferencia real entre democracia y oligarquía es pobreza y riqueza. Siempre que los hombres gobiernen en virtud de su riqueza, sean muchos o pocos, estaremos ante una oligarquía; y cuando los pobres gobiernan, estaremos ante una democracia".

El argumento aristotélico no era puramente descriptivo. Tras su taxonomía se escondía una distinción normativa, a saber, el gobierno en nombre del interés general —signo del mejor tipo de gestión pública— y el gobierno en interés o beneficio de una sección particular de la población, marca del tipo peor. El peligro inherente a la democracia era para Aristóteles el de que el gobierno de los pobres se degradara en la forma de gobierno en su interés, opinión sobre la que versaremos en el siguiente capítulo. Aquí me concentraré en la cuestión más ceñidamente instrumental de la relación entre dirigentes y dirigidos en la gestión política.

Después de todo, fueron los griegos quienes descubrieron no sólo la democracia, sino también la política: esto es, el arte de arribar a decisiones mediante la discusión pública y, después, de obedecer a tales decisiones como necesaria condición de la existencia social de los hombres civilizados. No me ocupo aquí de negar las posibilidades de que existieran ejemplos anteriores de democracia, las llamadas democracias tribales, por ejemplo, o las democracias de la Mesopotamia antigua que algunos asiriólogos creen poder encontrar. Sean cuales sean los hechos acerca de estas últimas, el hecho es que su impacto en la historia, sobre las sociedades ulteriores, fue nulo. Los griegos, y sólo los griegos, descubrieron la democracia en tal sentido, de idéntica manera a como Cristóbal Colón y no algún marinero vikingo descubrió América.

Los helenos fueron, pues, los primeros que pensaron sistemáticamente acerca del arte de la política (nadie disputará tal extremo), los primeros que observaron, describieron, comentaron y, en fin, formularon teorías políticas. Por buenas y suficientes razones, es el caso que la única democracia griega que podemos estudiar en profundidad, la de Atenas en los siglos V y IV a. C., fue también la más fecunda intelectualmente. Doctrinas griegas originadas por la experiencia ateniense fueron las que leyeron las dos centurias pasadas, en la medida en que la lectura de la historia desempeñara algún papel en el origen y desarrollo de las modernas teorías democráticas. Por esta razón nos referiremos a Atenas en nuestro intento de exponer qué era la democracia de la Edad Antigua.*

* También los romanos discutieron el problema de la democracia, pero el interés de lo que tenían que decir al respecto es escaso. Era algo de

Tan fuerte fue el impacto del caso ateniense que incluso algunos teóricos elitistas de la contemporaneidad le rinden la debida pleitesía, aunque sólo sea para postular después su presente inaplicabilidad. Dos de las razones que con frecuencia se aducen tienen, en realidad, menos peso que lo que con ellas se pretende hacer valer. Una es el argumento de la mayor complejidad de la actividad gubernamental precisada en los tiempos modernos. La falacia es que los problemas dimanantes de los acuerdos monetarios internacionales o de los satélites espaciales son problemas técnicos y no políticos, "susceptibles de solución por peritos o máquinas al igual que lo son las disputas entre médicos e ingenieros".[19] También los atenienses emplearon expertos en finanzas y en ingeniería, y la innegablemente mayor simplicidad de los problemas con los que se enfrentaron no implica de por sí una diferencia política de comparable envergadura entre ambas situaciones. Los peritos técnicos, y sobre todo militares siempre han ejercido su influencia, y siempre han tratado de que ésta fuese aún mayor; mas las decisiones políticas competen a los dirigentes políticos, tanto hoy como en el pasado. La "revolución de los *managers*" * no ha mutado este he-

---

segunda mano, en el peor sentido de la expresión, o sea, proveniente únicamente de la experiencia libresca, puesto que Roma nunca había sido una democracia de acuerdo con cualquiera de las definiciones de este término que demos por aceptables, aunque fuera el caso de que algunas instituciones populares se incorporaran en el sistema de gobierno oligárquico de la República Romana.

19. Berlin, p. 118, al referirse a un contexto diferente aunque emparentado.

* Alusión al título del célebre libro de Burnham, *The Mantagerial Revolution*.

cho fundamental de la vida política.[20]

A continuación tenemos el argumento dimanante de la existencia de la esclavitud: el *demos* ateniense era una minoría, una "élite", de la cual la numerosa población esclava se hallaba del todo excluida. Es cierto, y la presencia de ese gran contingente de esclavos no podía por menos de afectar tanto la práctica cuanto la ideología. Así, favoreció la sinceridad y la franqueza acerca de la explotación de unos hombres por otros, por ejemplo, o la justificación de la guerra. Ambas cosas son las que expresaba de consuno Aristóteles cuando rudamente incluye (*Política*, 1333b38-34a1), entre las razones por las que los estadistas tienen que conocer el arte de la guerra, la de "convertirse en dueños de los que merecen ser esclavos". Mas, por otro lado, una descripción de la estructura social ateniense queda lejos de ser agotada mediante esa división binaria entre hombres libres y esclavos. Antes de aceptar que el carácter minoritario del *demos* reste a aquella experiencia toda aplicabilidad a nuestro caso, será menester examinar más de cerca la composición de esa reducida "élite", el *demos*, o sea, el cuerpo de los ciudadanos.

Hace medio siglo se formuló de esta manera lo que hoy ya es una opinión generalizada: "Merced a la educación elemental extendida a todos, hemos comenzado a enseñar el arte de manipular ideas a los que en la Sociedad Antigua eran esclavos... Los individuos a medio instruir se encuentran en un estado muy influenciable, y el mundo se compone hoy prin-

20. Ni siquiera el más melifluo y menos apocalíptico de los profetas del sino tecnocrático, Jean Meynaud, me ha logrado persuadir en sentido inverso; véase, por ejemplo, su extraordinaria obra *Technocracy*, traducción inglesa de Paul Barnes (Londres, 1968).

cipalmente de individuos a medio instruir. Son, pues, capaces de hacerse con las ideas; mas no han hecho suyo el hábito de ponerlas a prueba y de paralizar en ese intervalo su capacidad de decisión".[21] Si esa proposición es válida referida a esos individuos a medio instruir —en esa cuestión no entraré—, su aplicación política en el caso de la antigua Atenas no apunta a los esclavos, sino a una gran parte del *demos*, a los campesinos, tenderos y artesanos que eran ciudadanos al igual que las cultivadas clases superiores. La incorporación de tales gentes a la comunidad política en cuanto miembros de pleno derecho, novedad sorprendente en la época, raramente se repetiría después y recupera ya, por así decirlo, una parte de la pertinencia de la democracia antigua para nuestro propósito.

La población de Atenas ocupaba un territorio de un millar aproximado de millas cuadradas, más o menos el tamaño del condado de Derbyshire, Rhode Island o el Ducado de Luxemburgo. Durante los siglos v y iv antes de Cristo no se dio nunca el caso de que una parte mayor que la mitad habitara en los dos centros urbanos existentes, o sea, en Atenas o en la ciudad portuaria del Pireo. De hecho, durante la mayor parte del siglo v, la fracción urbana se acercaba más a un tercio que a la mitad del total. Los demás vivían en pueblos, tales como Acarnas, Maratón y Eleusis, no en explotaciones rurales aisladas que siempre fueron —y aún son— escasas en el Mediterráneo. ¿Un tercio o la mitad de qué totalidad? Carecemos de cifras fidedignas, pero podemos conjeturar

21. H. J. Mackinder, *Democratic Ideals and Reality* (Londres, 1919), p. 243.

razonablemente que los ciudadanos varones adultos nunca excedieron los cuarenta o cuarenta y cinco mil, y este número decreció bien por debajo del total en varias ocasiones, por ejemplo, cuando Atenas fue diezmada por la peste en los años que van del 430 al 426 a. C. Con esas reducidas cifras de habitantes, concentrados en pequeños agrupamientos de residencia y llevando esa típica existencia mediterránea al aire libre, la Atenas antigua constituiá un modelo de sociedad en la que unos estaban siempre en presencia de otros. Lo que nosotros conocemos, por ejemplo, en una comunidad universitaria pero en el presente desconocida ya a nivel de municipio, por no decir de la nación.[22] "Un Estado compuesto por demasiados individuos —escribió Aristóteles en un famoso pasaje (*Política*, 1326b3-7)— no será un Estado verdadero, por la sencilla razón de que prácticamente carecerá de auténtica constitución. Pues, en efecto, ¿quién podrá ser general de una masa de hombres tan excesivamente numerosa? ¿Y quién el heraldo, sino el Estentor?" *

La referencia al heraldo (es decir, el pregonero) resulta iluminadora. El mundo de los griegos era ante todo un mundo de la palabra hablada, no escrita. La información sobre los asuntos públicos se confiaba en su distribución al heraldo, al cartel de noticias, a los chismorreos y rumores, y a las disputas y cuentas verbales propias de las distintas comisiones y asambleas que constituían la maquinaria del Estado.

22. Véase Peter Laslett, "The Face to Face Society", en Laslett, edit. *Philosophy, Politics and Society* (Oxford, 1956), pp. 157-184.

* Personaje homérico (*Ilíada*, V, 785), luego proverbial, que gritaba como cincuenta hombres. [*N. del T.*]

Aquél era un mundo no sólo carente de medios de comunicación de masas, sino, sencillamente, sin ningún medio de comunicación en nuestro sentido del término. Los dirigentes políticos, al carecer de documentos que pudieran conservar en secreto (salvo en contadas excepciones), al carecer asimismo de medios de comunicación que pudieran controlar, estaban por necesidad abocados a una relación directa e inmediata con sus electores y, por ende, se hallaban bajo el más directo e inmediato control. No pretendo expresar así que en Atenas no existiese lo que es moda llamar hoy el margen de credibilidad, empleando ese eufemismo, sino que, de existir, tendría que ser otro tipo de margen, con diferente fuerza.

Las divergencias que hallamos en cuestiones de medios públicos de comunicación no constituyen de cierto una explicación suficiente. Existía un factor de más peso, a saber, que la democracia ateniense era directa, y no representativa, en un doble sentido: la asistencia a la Asamblea soberana estaba abierta a todo ciudadano, y no existían burócratas o funcionarios públicos, con la excepción de unos pocos escribas, esclavos propiedad del Estado mismo, que registraban lo imprescindible, copias de tratados y de leyes, listas de contribuyentes morosos y demás. El gobierno era de esta suerte ejercido "por el pueblo" en el sentido más literal de la palabra. La Asamblea, a quien incumbía la decisión final sobre la paz o la guerra, los tratados, las finanzas, la legislación, las obras públicas, en una palabra, sobre todo el ámbito de la actividad gubernamental, era una reunión al aire libre en la cual participaban masas de tantos millares de ciudadanos mayores de dieciocho años como se preocuparan de estar presentes en cualquier día

dado. Tal Asamblea se reunía frecuentemente en el curso del año, con un mínimo de cuarenta veces y, por lo común, llegaba a una decisión sobre el asunto tratado en debate de un solo día, en el cual, en principio, todos los presentes tenían derecho a hablar sin más requisito que el de pedir la palabra. La voz *isegoria*, o sea, el derecho universal a hablar en la Asamblea, era empleada a veces por los autores griegos como término sinónimo de "democracia". Y a la decisión se llegaba por el simple voto mayoritario de cuantos estaban presentes.

El aspecto administrativo del gobierno estaba dividido en un amplio abanico de puestos anuales y en un Consejo de 500 varones, todos ellos escogidos al azar y restringidos a ocupar tales cargos por un período de uno o dos años, con la excepción de un cuerpo de diez generales y otras pequeñas comisiones creadas *ad hoc*, cuales eran las embajadas a otros Estados. A mediados del siglo v a. C., los detentadores de cargos públicos, los miembros del Consejo y de los jurados recibían una pequeña paga diaria, menor en cuantía al salario que se le ajustaba al día a un avezado albañil o carpintero. Al inicio del siglo IV la asistencia a la Asamblea comenzó a ser remunerada sobre esa misma base, aunque en este caso se dude de la regularidad de la paga o de que ésta fuera completa.[23] La selección a suertes y la paga por detentar el cargo constituían el pivote o eje del sistema. Las elecciones, afirma Aristóteles (*Política*, 1300b4-5), son aristocráticas y no democráticas: introducen el elemento de op-

23. He significado y esquematizado en exceso, pero sin inducir a error; únicamente los jurados numerosos requieren un comentario especial al que procederé en el capítulo 3.

ción deliberada, de selección de "los mejores", los *aristoi*, en vez del gobierno por todo el pueblo.

Así pues, una considerable proporción de la población masculina adulta de Atenas tenía algún tipo de experiencia directa en el gobierno más allá de lo que nosotros conocemos, casi más allá de lo que nos es dado imaginarnos. Era literalmente verdad que todo muchacho ateniense tenia, desde su nacimiento, una oportunidad real de ser algún día presidente de la Asamblea, puesto o cargo rotativo, éste, que se podía ocupar por un solo día y sobre el que, como siempre, decidía el azar. Así podía ser un síndico de los mercados durante un año, un miembro del Consejo por un año o dos (aunque no sucesivamente), un miembro del jurado repetidamente, y un miembro con derecho a voto de la Asamblea con tanta frecuencia como fuera su deseo. Junto con esta experiencia directa, a la que es menester añadir la administración del centenar aproximado de parroquias o "demes" en los que Atenas estaba subdividida, existía asimismo ese trato generalizado con los asuntos públicos que incluso los más apáticos no podían dejar de sentir en una comunidad tan pequeña y humanamente tan interrelacionada.

Por estas razones la cuestión del nivel cultural y de conocimientos del ciudadano medio, tan importante en nuestros hodiernos debates sobre la democracia, tenía en Atenas una dimensión diferente. Hablando en términos puramente formales, la mayor parte de los atenienses no eran sino gentes "semiinstruidas", y Platón no fue el único crítico de la Antigüedad que insistió sobre este punto. Cuando en el invierno del 415 a.C. la Asamblea decidió, con ningún voto en contra, el envío de una gran fuerza expedicionaria a

Sicilia, el historiador Tucídides (6.1.1) nos recuerda, con indisimulado sarcasmo, que sus miembros "ignoraban en su gran mayoría el tamaño de la isla o el número de sus habitantes". Incluso si estaba en lo cierto, Tucídides cometía ese error, al que ya hemos hecho referencia, de confundir el conocimiento técnico con el entendimiento politico. Existían de seguro bastantes expertos en Atenas como para aconsejar a la Asamblea en lo relativo al tamaño y la población de Sicilia y sobre el calibre de la flota que era menester enviar. Incluso el mismo Tucídides concede en un capítulo ulterior de su *Historia* (6.31) que la expedición fue al final concienzudamente preparada y dotada de todo el equipo: eso también, puedo añadir, era el trabajo de los peritos, pues el papel de la Asamblea se limitaba a aceptar su consejo y a votar los fondos crematísticos y la mobilización de tropas necesarias.

Las decisiones prácticas se tomaron en una segunda reunión de la Asamblea varios días después de que, en principio, se hubiera decidido la invasión de Sicilia. También aquí Tucídides se permite un comentario personal cuando, al versar sobre el voto final (6.24, 3-4), escribe: "Surgió entonces un apasionamiento que invadió por igual a todos. Los viejos estimaban que podrían o bien conquistar el lugar hacia el que mandaban tan grandes fuerzas o, en todo caso, no salir malparados de la expedición. Los jóvenes se dejaban arrebatar por la pasión de ver mundo y enriquecer su experiencia, en la confianza de retornar sanos y salvos; la masa del pueblo, incluyendo los soldados, veían la oportunidad inmediata de ganar dinero, y con la anexión, de asegurarse réditos para el futuro. El fruto de este desmesurado entusiasmo de la

gran mayoría fue que quienes realmente se oponían a la expedición se asustaran de creer menguado su patriotismo por parte de los demás si votaban contra ella y, en consecuencia, se callaron".

Es fácil atacar la irracionalidad del comportamiento de una muchedumbre concentrada en una reunión masiva al aire libre, dominada por oradores demagógicos, patrioterismo barato y demás. Pero es un error olvidar que el voto que la Asamblea concedió a favor de la invasión de Sicilia había sido precedido por un período de intensa discusión, en tiendas y tabernas, en la plaza pública, en la sobremesa, por precisamente aquellos mismos hombres que finalmente se reunieron en la Pnyx * para el debate en regla y el consiguiente voto. No es posible que a la Asamblea asistiera alguien que no conociera personalmente y, con frecuencia, de manera íntima, a un considerable número de sus compañeros de voto, a los demás miembros de la Asamblea, incluyendo quizás a algunos de los oradores en el debate. Nada podría parecerse menos a la situación que conocemos hoy, en la que el ciudadano individual se molesta, de tiempo en tiempo y con *millones* de conciudadanos, no sólo con unos pocos millares de sus vecinos, en realizar ese acto impersonal de marcar una papeleta que se introducirá después en una urna, o de manipular las palancas de la máquina de votar. Además, como Tucídides explícitamente explica, eran muchos los que aquel día votaban para batirse personalmente en la campaña, en las fuerzas de mar o de tierra. Es evidente que escuchar una discusión pública con esa finalidad *in mente* tuvo que haber dirigido los ánimos

* La Pnyx era una colina de Atenas en donde se celebraban las reuniones. [*N. del T.*]

de los participantes en forma clara y enérgica. Ello habría dado al debate un tono de realidad y espontaneidad que acaso los modernos parlamentos tuvieran antaño, pero de la que en el presente notoriamente carecen.

Pudiera parecer, en consecuencia, que la falta de interés de los politólogos contemporáneos por la democracia ateniense está justificada. De cierto que nada podemos aprender desde un ángulo constitucional; los requisitos y las reglas del antiguo sistema de los griegos no inciden, sencillamente, en nuestro caso. Y, no obstante, la historia constitucional es un fenómeno de superficie. Gran parte de la rica historia política de los Estados Unidos en el siglo veinte se ubica fuera del campo de aquella "formación cívica" que yo tuve que estudiar en mis tiempos de escolar. Y lo mismo sucede con la historia de la antigua Atenas.

Bajo el sistema de gobierno que brevemente he descrito, Atenas consiguió mantenerse por casi doscientos años como el más próspero, el más poderoso, el más estable, el más pacífico internamente y culturalmente, con mucho, el más rico, de entre todos los estados del orbe heleno. El sistema, pues, funcionaba, en la medida en que ése sea un juicio útil referido a cualquier forma de gobierno. Como escribió el autor de un panfleto oligárquico de la segunda mitad del siglo v (Pseudo-Jenofonte, *Constitución de Atenas*, 3.1): "Por lo que toca al sistema de gobierno de los atenienses, diré que no es de mi agrado. Sin embargo, como decidieron convertirse en una democracia, mi parecer es que conservan esa democracia bien". Incluso a pesar de que la Asamblea votase la invasión de una isla de la que no conocían ni el tamaño ni la población, el sistema funcionaba.

Tucídides (2.37.1) hace decir a Pericles en un discurso conmemorativo de los caídos en la guerra: "No creáis que la pobreza es un obstáculo, pues un hombre puede engrandecer a su *polis* sin que importe la obscuridad de su linaje". Una participación pública generalizada en los asuntos del Estado, incluyendo aquí la de los "fracasados personales, los socialmente aislados, los económicamente inseguros, las gentes incultas", no conducía a "movimientos extremistas". La evidencia es que en realidad pocos ejercían su derecho a hablar en la Asamblea, en donde los necios no encontraban tolerancia alguna; ésta reconocía, en su funcionamiento, la existencia del peritaje tanto político como técnico, y se fiaba de algunos pocos que en cada periodo dado eran capaces de formular líneas de operatividad política entre las que fuera posible escoger.[24] Con todo, aquella práctica difería fundamentalmente de la formulación elitista que debemos a Schumpeter: "El método democrático consiste en ese ordenamiento institucional para llegar a decisiones políticas, en el cual ciertos individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha competitiva por el voto del pueblo".[25] Schumpeter se refiere al poder de decidir en su sentido literal: "Los dirigentes de los partidos políticos son los que deciden, no 'el pueblo' ".[26]

24. Véase en general mi artículo "Athenian Demagogues" *Past and Present*, n.° 21 (1962), pp. 3-24, incluido en el presente volumen; Oliver Reverdin, "Remarques sur la vie politique d'Athènes au V^e^ siècle", *Museum Helveticum*, n.° 2 (1945), pp. 201-212.

25. Schumpeter, *Capitalism*, p. 269.

26. P. L. Partridge, "Politics, Philosophy, Ideology", *Political Studies*, n.° 9 (1961), pp. 217-235, p. 230. Aunque esta precisa formulación verbal no aparece en la obra de Schumpeter —la que más se le aproxima es "la democracia es el gobierno del político" (p. 285)— se trata sin discusión de

No sucedía así en Atenas. Ni siquiera Pericles detentaba ese poder. Cuando su influencia alcanzó su zenit, todo lo que podía esperar era que se continuara aprobando su línea política, expresada en el voto popular en la Asamblea; Mas sus propuestas se sometían a ésta una semana sí y otra no, a la vez que se exponían opiniones alternativas ante sus miembros, y éstos siempre podían —y en ocasiones asi lo hicieron— retirarle su confianza y abandonar su línea política. La decisión, por tanto, era *suya*, y no de él o de ningún otro dirigente político; el reconocimiento de la necesidad de una dirección no iba emparejado a la rendición del poder de decidir. Y él lo sabía. No se trataba de una mera manifestación de táctica cortesía la que le llevó a emplear las siguientes palabras —según encontramos en Tucídides (1.140.1)—, cuando propuso rechazar el ultimatum lacedemonio y, por tanto, votar la declaración de guerra: "Veo que en la presente ocasión he de daros exactamente los mismos consejos que en el pasado, y apelo a quienes de entre vosotros están persuadidos para ofrecer su apoyo a estas resoluciones a las que todos juntos estamos llegando".

Para expresarlo en términos más convencionales de política constitucional, diremos que el pueblo detentaba no sólo la elegibilidad para desempeñar cargos públicos y el derecho a escoger a los funcionarios,

---

un resumen correcto. Un poco antes (p. 267) Schumpeter concede que "existen modelos sociales en los que la doctrina clásica realmente corresponde a los hechos", pero entonces, como en el caso de Suiza, esto es asi "únicamente porque no existen grandes decisiones que tomar". No preciso comentar ese veredicto por lo que toca a Suiza. Únicamente cabría repetir lo que digo en la siguiente frase de mi texto. Ése no era el caso en Atenas.

sino también el de decidir sobre todos los asuntos de la gestión pública y el de juzgar, en cuanto jurado, todos los casos importantes, fueran del cariz que fueran: civiles, criminales, públicos o privados. La concentración de la autoridad en la Asamblea, la fragmentación y la rotación de los puestos administrativos, la selección abandonada al azar, la ausencia de una burocracia a sueldo, los tribunales populares, todo ello servía para impedir la creación de una maquinaria de partido y, por lo tanto, de una minoría política institucionalizada. La dirección era directa y personal; no había lugar para mediocres marionetas manipuladas por los "verdaderos" dirigentes políticos entre bastidores.[27] Hombres como Pericles constituían una "élite" política, no hay duda; mas tal "élite" no podía perpetuarse a sí misma; pertenecer a ella era algo que se lograba mediante la actuación pública, ante todo en la Asamblea. El acceso estaba siempre abierto, y la permanencia continuada requería continuada actuación.

Algunas de las herramientas institucionales en cuya invención se mostraron tan imaginativos los atenienses pierden su aparente peculiaridad a la luz de esta realidad política. El ostracismo es la que mejor conocemos, o sea, un modo de exiliar, hasta un máximo de diez años, a quien se juzgara que ejercía una influencia peligrosamente excesiva, aunque ello no comportara –lo cual es significativo– ni pérdida de propiedad ni de *status* ciudadano. La raíz histórica del ostracismo la encontramos en la tiranía y en el temor a que ésta se reprodujera; mas la práctica debe su supervivencia a la casi intolerable inseguridad de

27. Reverdin, "Vie Politique", p. 211.

los dirigentes políticos, quienes, en virtud de la lógica del sistema, se veían compelidos a buscar la propia protección eliminando físicamente del escenario político a los principales abogados de una línea política alternativa. En la ausencia de elecciones periódicas entre los partidos, ¿qué otro recurso quedaba? Y es revelador que, cuando a finales del siglo v a. C., el ostracismo degenera ya en una medida sin efectividad, su misma práctica fuera silenciosamente abandonada.

Otra herramienta legal, más curiosa si cabe, era la que conocemos con el apelativo de la *graphe paranomon*, en virtud de la cual un hombre podía ser acusado y juzgado por presentar "proposiciones ilegales" a la Asamblea.[28] Es imposible encajar este procedimiento en una categoría constitucional que conozcamos. La soberanía de la Asamblea era ilimitada: incluso existieron maniobras, durante un breve tiempo al final de la Guerra del Peloponeso, para que se votara la misma abolición de la democracia. No obstante, quienquiera que ejerciese su derecho básico de *isegoria* corría el riesgo de sufrir un severo castigo por presentar una propuesta a cuya expresión tenía derecho, *incluso si tal propuesta había sido ya aprobada por la Asamblea.*

No podemos datar la introducción de la *graphe paranomon* con mayor exactitud que en algún período del siglo v a. C., y en consecuencia no conocemos los acontecimientos que la provocaron. Su función, con todo, está suficientemente clara en un doble sentido, el de complementar la *isegoria* con cierta disciplina y el de ofrecer al pueblo, al *demos*, la oportunidad de re-

28. El estudio fundamental al respecto es hoy el de H. J. Wolf, " 'Normenkontrolle' und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie", *Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. der Wiss. Phil.-hist. Kl.*, n.° 2 (1970).

considerar una decisión que ya había tomado y hecho suya él mismo. Un proceso por *graphe paranomon*, si lo coronaba el éxito, tenía el efecto de anular un voto favorable de la Asamblea mediante el veredicto no de un grupo minoritario como la *American Supreme Court*, sino de todo el pueblo mediante la anuencia de un numeroso jurado popular echado a suertes. Nuestro sistema protege la libertad de los representantes mediante la inmunidad parlamentaria que, paradójicamente, también protege su irresponsabilidad. La paradoja entre los atenienses consistía en que operaba en dirección contraria, protegiendo la libertad de tanto la Asamblea como un todo y de sus miembros individuales al negar su inmunidad.

Me he detenido en estos detalles acerca de la mecánica de la democracia ateniense no en razón de una curiosidad arqueológica, sino con el fin de sugerir que, a pesar del gran abismo que la separa de la democracia contemporánea, la experiencia antigua acaso no es tan totalmente insignificante como piensan algunos modernos politólogos, específicamente con respecto a ese controvertido punto de dirigentes y dirigidos. La mecánica del sistema y sus herramientas no proporcionan, ciertamente, una explicación suficiente; pueden volverse en contra de él tanto como cumplir la función para la que fueron designados. Los mismos helenos no desarrollaron una teoría de la democracia. Existían conceptos, máximas, generalidades; mas todo eso no constituye una teoría sistemática. Los filósofos atacaron la democracia; los demócratas profesos les replicaban ignorándolos, o sea, prosiguiendo su trabajo del gobierno y la política de una manera democrática, pero sin escribir tratados sobre ese tema.

Una excepción, posiblemente la única, nos la ofrece el sofista Protágoras, de finales del siglo v a. C., cuyas ideas conocemos por el ataque que Platón le dirigió en uno de sus diálogos de juventud, el homónimo *Protágoras*, en el cual Sócrates se entrega a burlas, parodias e incluso trampas que, en tal grado, son infrecuentes en el *corpus* platónico.[29] la pregunta que cabe formularse es si Platón escogió precisamente ese tono porque Protágoras no solamente sostenía doctrinas morales características de la sofística, sino porque también había desarrollado una teoría política democrática. La esencia de tal teoría, en la medida en que podemos juzgar por la evidencia platónica, es que todos los hombres poseen *politike techne*, o sea, el arte del juicio político, sin la cual no puede existir una comunidad civilizada. Todos los hombres, o, por lo menos, todos los hombres libres, son iguales a ese respecto, aunque no necesariamente parejos en su habilidad a la hora de manejar su *politike techne* —una concepción ésta reminiscente de la *Declaración de Independencia* de los Estados Unidos—, de la cual se sigue la conclusión de que los atenienses obraron con razón al extender la *isegoria* a todos los ciudadanos.

Los términos *politike techne* no definen por sí solos la condición humana. Contrariamente al mundo de los brutos, que viven en competición y agresión, los hombres son por naturaleza cooperativos, al poseer las cualidades de la *philia* (convencional aunque pálidamente traducida por "amistad") y de la *dike*, o sea, la justicia. Sin embargo, para Protágoras, la amistad y la justicia serían insuficientes para una auténtica co-

29. La ulterior crítica de Protágoras que aparece en el *Teeteto* hace referencia a otros aspectos de su pensamiento que no son particularmente pertinentes para el tema que aquí nos ocupa.

munidad política, esto es, para el Estado, sin ese sentido político adicional. Es significativo que Aristóteles, que no era demócrata, colocara idéntico énfasis en la amistad y la justicia como los dos elementos constituyentes de la *koinonia*, o sea, de la comunidad. La voz *koinonia* es difícil de traducir mediante un solo vocablo de nuestra lengua: posee todo un conglomerado de significados, entre los que por ejemplo se incluye la sociedad en los negocios; aquí pensaremos, sin embargo, en "comunidad" con íntima connotación, como cuando hablamos de la primitiva comunidad cristiana, en la cual los vínculos existentes no eran sólo los de la proximidad y un común modo de vida, sino también la consciencia de un destino común y de una común fe. Para Aristóteles el hombre era por naturaleza no sólo un ser destinado a vivir en una ciudad-estado, sino también en un hogar y en una comunidad.

Era ese sentido de comunidad, sugiero, fortalecido por la religión del Estado, por sus mitos y tradiciones, lo que constituía el elemento esencial en el éxito pragmático de la democracia ateniense (y lo que explica esta mi larga disgresión). Ni la Asamblea soberana, con su ilimitado derecho de participación, ni los tribunales populares, ni la selección de cargos públicos por sorteo, ni el ostracismo, hubieran sido insuperables obstáculos para la tiranía por un lado ni para el caos por el otro, de no existir ese autodominio por parte del cuerpo de los ciudadanos para circunscribir su propia conducta dentro de ciertas lindes.

El autodominio es muy diferente de la apatía, la cual literalmente significa "falta de sentimiento", "insensibilidad", las cuales son cualidades impermisibles en una comunidad auténtica. Existía una tradi-

ción (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 8.5) según la cual en su legislación, elaborada a principios del siglo VI a. C., Solón había establecido la siguiente ley, específicamente formulada contra la apatía: "Cuando estalle una guerra civil en la *polis*, todo aquel que no se aliste en uno de los dos bandos se verá privado de sus derechos políticos y de cualquier participación en los asuntos del gobierno". La autenticidad de esa ley es dudosa, mas no su espíritu. Pericles así lo expresó, en aquella misma Oración Fúnebre en la que declaró que la pobreza no constituye un obstáculo, diciendo (Tucídides, 2.40.2): "Un hombre puede, al mismo tiempo, mirar por sus propios asuntos y por los de Estado [...]. Nosotros estimamos que quien no vive la vida de un ciudadano no está en realidad ocupándose de sus cosas, sino que es un individuo inútil".

Es de advertir que tanto Protágoras como Platón, a pesar de estar diametralmente enfrentados, acentuaron cada uno a su manera la importancia de la instrucción. Empleo este vocablo no en su sentido contemporáneo de escolaridad formal, sino en el sentido anticuado, en el antiguo sentido griego. Mediante la voz *paideia* los helenos aludían a la crianza, a la "formación" (en alemán: *Bildung*) al desarrollo de las virtudes morales, del sentido de responsabilidad cívica, de madura identificación con la comunidad, con sus tradiciones y valores. En una sociedad como aquélla, reducida, homogénea, relativamente cerrada e interrelacionada en lo humano, resultaba perfectamente válido pretender que las instituciones básicas de la comunidad —o sea: la familia, el banquete, el gimnasio, la Asamblea— fueran auténticos agentes de la educación. Un joven se educaba asistiendo a la Asamblea; allí aprendía no necesariamente el tamaño

y la población de Sicilia (una cuestión puramente técnica, como tanto Protágoras como Sócrates habían concedido), sino los problemas políticos con los que se enfrentaba Atenas, las opciones, los argumentos, y aprendía a valorar a los hombres que se proponían a sí mismos como gestores políticos, o sea, a los dirigentes.

Mas, ¿qué decir de sociedades más numerosas, más complejas? Hace un siglo John Stuart Mill seguía pensando que Atenas aún tenía algo que ofrecer. En sus *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, escribió lo que sigue:

> No se ha prestado suficiente consideración al hecho de que muy poco hay en la vida común de los hombres que pueda brindarles amplitud de miras a sus concepciones o a sus sentimientos [...] en la mayoría de los casos, el individuo no tiene acceso a nadie de cultura en grado considerablemente superior a la suya propia. Confiarle alguna tarea para la comunidad compensa, en alguna medida, todas estas deficiencias. Si las circunstancias permiten que el calibre de esa función pública que se le asigna sea digno de consideración, ese individuo se convertirá en un hombre instruido. A pesar de los defectos del sistema social y de las ideas morales de la Antigüedad, las prácticas de la *dicasteria* y de la *ecclesia* [Asamblea] elevaban las capacidades intelectuales de un ciudadano medio de Atenas a una altura con mucho superior a la que pudiéramos hallar en algún otro ejemplo, sea antiguo o moderno [...]. Mientras está empeñado en esos asuntos, se requiere que el hombre pondere intereses que no son los suyos; que se guíe, en caso de fines contrapuestos, por otra regla que no la de sus simpatías personales; que aplique, de continuo, principios y máximas cuya razón de

existir es el bien común: y por lo común encuentra, asociadas con él en la misma tarea, a mentes más familiarizadas que la suya con tales ideas y operaciones, cuyo estudio proporcionará razones para su entendimiento y estímulos para su apreciación del interés general.[30]

El uso del presente de indicativo no era, por parte de Mill en este ensayo publicado en 1861, un manierismo estilístico. Su comentario seguía así: "Casi todos los viajeros se extrañan del hecho de que todo americano sea a una un patriota y una persona de cultivada inteligencia; y M. de Tocqueville ha mostrado cuán íntima es la relación entre esas cualidades y sus instituciones democráticas", cuán "general" es la "difusión de las ideas, gustos y sentimientos de las mentes formadas".[31] En esta teorización, además, Mill no estaba solo. Se encontraba en la corriente principal de la teoría clásica de la democracia, la cual estaba "imbuida por un propósito sumamente ambicioso, la formación de todo un pueblo hasta el punto de que sus capacidades intelectuales, emotivas y morales hayan alcanzado su potencial pleno y las gentes se aúnen así, de manera franca y activa, en una auténtica comunidad. Además de este magnífico propósito general, la teoría clásica de la democracia incorpora también una gran estrategia para la consecución de sus fines, a saber, el uso de la actividad política y del gobierno para los propósitos de la instrucción pú-

30. Ed. World's Classics, 1948, pp. 196-198. Mill desarrolló esta argumentación más ampliamente en la primera parte de su extensa reseña del libro de Tocqueville *Democracy in America*, aparecida en la *Edinburgh Review* (octubre 1840) y reimpresa en su libro *Dissertations and Discussions*, vol. 2 (Londres, 1859), pp. 1-83.

31. *Representative Government*, pp. 274-275.

blica. Asi la gobernación es un continuado esfuerzo en la educación de las masas".[32]

Atenas nos ofrece, por tanto, un valioso ejemplo de cómo la dirección politica y la participación popular llegaron a coexistir, en un gran período de tiempo, sin que brotaran la apatía y la ignorancia que los expertos en la opinión pública nos apuntan, o las pesadillas extremistas que obsesionan a los demócratas de élite. De cierto que los atenienses cometieron errores; mas ¿qué gobierno no los ha cometido? Ese generalizado juego de anatemizar a Atenas por no haber estado a la altura de algún ideal de perfección constituye un enfoque enturbiador. Lo seguro es que no cometieron ningún error fatal y con ello ya basta. El fracaso de la expedición siciliana en los años 415-413 a. C. fue un fracaso en la dirección técnica sobre el mismo campo de batalla, y no una consecuencia de la ignorancia o de una inadecuada planificación en la propia Atenas. Cualquier autócrata o cualquier "experto" político podría haber cometido idénticos errores. Los teóricos de la élite harían mal si contasen tal evidencia como favorable a sus posiciones. Si efectivamente nos encontramos con que Mill y la teoría clásica de la democracia se han visto desmentidos, eso no es porque su lectura de la historia fuera incorrecta.[*]

Desde que Tocqueville y Mill escribieran tales fra-

32. Lane Davis, "The Cost of Realism: Contemporary Restatements of Democracy", *Western Political Quaterly*, n.º 17 (1964), pp. 33-46, p. 40. Cf. McClosky, "Consensus and Ideology", pp. 374-379.

* Que Mill se equivocara al prever el futuro es ya otra cosa. En su reseña aprobatoria del libro de Tocqueville escribió: "La siempre creciente intervención del pueblo y de todas las clases que componen el pueblo en sus propios asuntos está considerada, en su opinión, como una máxima cardinal del moderno arte de gobernar". (*Disertaciones y Discusiones*, II, 8).

ses, más de una centuria atrás, se han sucedido profundas mutaciones institucionales. La primera es la radical transformación de la economía, dominada por conglomerados supranacionales hasta un extremo que nuestros antepasados ni tan siquiera podían imaginar. La nueva tecnología con que la economía trabaja hoy por hoy, ha colocado un poder asimismo carente de precedentes en las manos de quienquiera que lo detente: sin precedentes tanto por lo que toca a la magnitud como a la intensidad. En tal categoría incluso a los medios de comunicación de masas, tanto por su poder para crear y fortificar valores ya existentes cuanto por la pasividad intelectual que generan, la cual constituye, a mi juicio, una negación de las metas "educativas" de la teoría clásica de la democracia.

Además existen nuevos factores significativos en el mismo campo político, sobre todo, el de la conversión de la política en una ocupación —en el sentido angosto del término—, y ello en una muy amplia escala.[33] Ni qué decir tiene que han existido otras sociedades en las que políticos y cortesanos se entregaban a las tareas del gobierno de manera más o menos total —en las postrimerías de la República Romana, en el Imperio Romano o en las autocracias de la Edad Moderna—; mas aquéllos no eran políticos *sensu stricto*, y seguramente no en el sentido democrático del vocablo. Además y en todo caso, sus intereses eran o bien individuales o bien representativos del Estado aristocrático, no los de un grupo ocupacional. Una consecuencia contemporánea es el estrecho vínculo

33. Schumpeter, *Capitalism*, p. 285, estimó las implicaciones de esta innovación más claramente, a mi juicio, que sus discípulos; mas naturalmente extrajo conclusiones diferentes de las mías.

existente entre la profesión política y la ganancia monetaria, con o sin corrupción, pero considero que ésta es una consecuencia menor si la comparamos con la creación en la comunidad de un nuevo y poderoso grupo de intereses, a saber, la misma clase política.

Escribe Henry Kissinger: "La reputación, la supravivencia política en realidad, de la mayoría de los dirigentes depende de su habilidad para alcanzar sus metas, sin que interese el modo en que éstas se consigan. Que tales metas sean o no deseables es relativamente algo menos crucial". Los dirigentes "revelan un deseo prácticamente irrefrenable de evitarse tan siquiera obstáculos momentáneos". Los intereses a largo plazo están condenados a su relegación al olvido "porque el futuro no posee distritos electorales".[34] Este nuevo grupo de interés, además, procede de un exiguo sector de la población; en los Estados Unidos procede de forma tan exclusiva del estrato de abogados y hombres de empresa [35] que nos parece difícil captar el hecho de que incluso tan tarde como es al final del pasado siglo una notable proporción no sólo de empleados de oficina, sino también de trabajadores manuales [*white-collars and blue-collars*] participaban activamente en la dirección de los partidos y en la administración pública, por lo menos a nivel de las municipalidades.[36] En Gran Bretaña prevalece idén-

34. "Domestic Structure and Foreign Policy", *Daedalus* (primavera 1966), pp. 503-529, 509, 514, 516. La exposición clásica es la de Michels, *Political Parties*, sobre todo en las tres primeras partes de la obra.

35. Kissinger, "Domestic Structure", pp. 514-518 expone un interesante análisis de las implicaciones pertinentes al modo de pensar de los dirigentes políticos norteamericanos.

36. Véase, por ejemplo, J. H. Lindquist, "Scioeconomic Status and Political Participation", *Western Political Qualerly*, n.° 17 (1964), pp. 608-614.

tica situación, con un elemento quizá de mayor cuantía de, por un lado, propietarios tradicionales y agricultores comerciales y, por otro, profesores, periodistas y burócratas sindicales (unos pocos de los cuales habrán sido trabajadores manuales en su juventud).[37]

Para concluir, tenemos el impresionante crecimiento de la burocracia (tanto en las instituciones privadas cuanto en el gobierno). Estos son peritos sin los cuales la sociedad moderna no puede en absoluto funcionar; mas hoy ya se ha llegado al punto en que, dados el tamaño y las ramificaciones jerárquicas de la burocracia, "la estabilidad del 'sistema político' interno se prefiere ya a la consecución de las metas funcionales de la organización".[38] Como el propio Kissinger lo expresa: "Lo que en sus comienzos era una entidad asesora de quienes realmente decidían se convierte frecuentemente en una organización prácticamente autónoma cuyos problemas internos estructuran y a veces hasta constituyen aquellos problemas que en el origen estaban destinados a resolver [...]. De esta suerte, la sofisticación puede favorecer a la parálisis o a una ruda popularización que derrota su propia finalidad".[39]

En tales condiciones resultaría absurdo bosquejar una comparación directa con una comunidad tan pequeña, homogénea e interrelacionada como era la

37. Andrew Roth, *The Business Background of M. P. S.*, Parliamentary Profiles, Londres, 1966. Por lo que toca a las democracias continentales, diferentes sólo en la medida en que amplios partidos de izquierda, aunque no decididamente menos "profesionales" en sus mandos, reclutan más dirigentes procedentes de las clases inferiores, véase Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (Londres, 1969), pp. 54-67, con referencias.

38. Michel Crozier, *The Bureaucratic Phenomenon* (Londres, 1964), p. 189.

39. "Domestic Structure", pp. 509-510.

Atenas antigua; absurdo sugerir, e incluso soñar, que podríamos reinstaurar una Asamblea de ciudadanos como supremo cuerpo decisorio en un Estado o Nación modernos.* Ésa no es la opción que yo he estado considerando, sino una totalmente diferente, propiciada por la apatía política y por su valoración. Hoy por hoy son la apatía pública y la ignorancia política hechos fundamentales, sin discusión alguna; las decisiones corresponden a los dirigentes políticos y no al voto popular, que, en el mejor de los casos, posee tan sólo el derecho a vetar en ocasiones alguna decisión ya tomada. El problema es si tal estado de cosas es, en las circunstancias presentes, necesario y deseable, o bien si es menester inventar nuevas fórmulas de participación popular, en el espíritu aunque no en la materia ateniense –si puedo expresarme de esta forma. (El uso del verbo inventar tiene el mismo sentido que cuando anteriormente escribí que los atenienses "inventaron" la democracia).[40]

La teoría elitista, con su "visión del político profesional como un héroe",[41] con su conversión de una

* Mill (*Disertaciones y Discusiones*, II, 19) se dejó guiar por una falsa analogía cuando escribió: "Los periódicos y los ferrocarriles están solventando el problema de lograr que la democracia de Inglaterra emita su voto, cual era el caso con la de Atenas, de modo simultáneo y en una sola *agora*".

40. Bachrach, *Democratic Elitism*, y Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory* (Cambridge, 1970), intentan hallar una solución en la participación de los trabajadores en la industria. Con esto abandonan la política a nivel nacional a los elitistas, puesto que Pateman se contenta con la esperanza de que el "hombre ordinario" se capacite mejor para valorar las minorías dirigentes en cuyas manos está la decisión. El Prof. Bachrach, abandonando ya la esfera nacional, escribe: "La principal pretensión de los argumentos elitistas es incuestionable [...] la participación en las decisiones políticas clave a nivel nacional ha de seguir siendo extremadamente limitada" (p. 95).

41. Walker, "Critique", p. 292.

definición operacional en un juicio de valor, responde a esa pregunta con una enérgica negación. "La democracia no es tan sólo ni siquiera en primera instancia, un medio mediante el cual los diferentes grupos pueden alcanzar sus metas o buscar la sociedad justa: *es la sociedad justa ella misma en operación*",[42] (la cursiva es mía). Como un reciente crítico ha dicho, este juicio "constituye una codificación de pretéritos logros... Defiende los rasgos esenciales del *statu quo* y proporciona un modelo para integrar los desajustes. La democracia se convierte así en un sistema a conservar antes que en una meta a seguir. Quienes ambicionen una guía para el futuro habrán de dirigir sus miradas a otros lugares".[43] En mi opinión, éste es un juicio *histórico* correcto. Que cada cual decida ahora si también lo es como juicio *político*.

42. Lipset, *Political Man*, p. 403.
43. Davis, "Cost of Realism", p. 46. Cf. Leszek Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism*, trad. inglesa de J. Z. Peel (ed. Evergreen, Nueva York, 1969), p. 76: "El derecho es la materialización de la inercia de la realidad histórica"; Alasdair C. MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age* (Londres, 1971), p. 10: El "final de la ideología" es "no sólo una ideología, sino una ideología carente de todo poder liberador".

II

DEMOCRACIA, CONSENSO E INTERÉS NACIONAL

"Lo que favorece al país favorece a la General Motors, y a la inversa." Esta observación, ya clásica, aún provoca risa e indignación; tal franqueza (o, según algunos, tal "cinismo") no es moneda de uso entre los hombres públicos. Mas, ¿se trata por ventura de una mentira? ¿qué es lo que favorece al país? ¿en qué consiste el interés nacional?

Es plausible argumentar que, dado el sistema económico en el que vivimos, el interés nacional se ve propiciado por el poder y la rentabilidad creciente de las grandes corporaciones. Si la organización de la *General Motors* quebrara mañana, las consecuencias inmediatas en términos de desempleo, de descendentes niveles de consumo y muchas más cosas se harían sentir en profundidad en el ámbito de todo el país. También es discutible, en sentido contrario, que esas consecuencias negativas a corto plazo fueran el preludio necesario e inevitable de una radical reestructuración de la economía, lo cual también iría en la dirección del interés nacional. La opción entre estas dos argumentaciones, la cual es a su vez una opción entre dos definiciones incompatibles del interés nacional, reposa en otras dos concepciones fundamentales del

hombre y de la sociedad, de consuno históricas y morales, más o menos articuladas de una forma completa, más o menos francas de distorsiones ideológicas y más o menos conscientemente aprehendidas. La cadena de razonamientos que conduce desde esas concepciones subyacentes a las decisiones prácticas es muy compleja, plagada de emboscadas, de falsas pistas y de incertidumbres. No es la más baladí de las dificultades la que se evidencia precisamente allí donde chocan los valores, por ejemplo, entre el costo en sufrimiento humano y los supuestos beneficios futuros de una acción, lo que por lo común aunque no muy exactamente se formula como una contradicción entre medios y fines.

Ningún programa de gestión pública está acorazado contra este tipo de dificultades. Considérese uno de los más controvertidos extremos hoy por hoy, el programa contra la contaminación del medio ambiente. Éste, se pensaría como algo del más puro sentido común, está perfectamente en línea con el interés nacional. ¿A quién beneficia la contaminación, el envenenamiento de la vida acuática en ríos, lagos y océanos? Ésta no es ninguna interrogación retórica, porque si nadie obtiene un beneficio de esa peligrosa situación en la que ahora se encuentran todos los países desarrollados, sin distinción de sistema político o económico, ésta ya no existiría. Pero la industria automovilística protesta que no puede compensar los gastos que comportan las medidas paliativas impuestas por la nueva legislación. Los sindicatos se unen en contra de esos "caprichos ecológicos" para favorecer un desarrollo continuado de los aeromodelos supersónicos, puesto que son centenares de miles de puestos de trabajo los que están en juego. Si quienes diri-

gen las campañas contra la degradación del medio esperan obtener algo que supere una satisfacción de sus emociones, tendrán que pasar del plano de la indignación moral al del hallazgo de respuestas prácticas a objeciones prácticas también. Si el caso es que los gigantescos complejos químicos e industriales no pueden pagar los costos de las medidas de anticontaminación, entonces, dado nuestro sistema, las consecuencias económicas serán sentidas por toda la sociedad, no únicamente por esas corporaciones. Y la opción, permítaseme añadir, no es una decisión que hayan de tomar unos cuantos peritos, sino que se trata de una decisión política.

Por mi parte, no albergo dudas a la hora de predecir el resultado de esta particular cuestión. De cierto que se tomarán medidas para reducir la catástrofe; mas dentro de los límites que esas grandes corporaciones, andando el tiempo, concederán al traspasarle al consumidor los costos de esas soluciones. Así la leyes que regulan los alimentos y drogas naturales nos proporcionan ya un obvio modelo. No estoy emitiendo un juicio sobre derechos y faltas al intentar mi predicción; únicamente estoy constatando las implicaciones del hecho que en todas las democracias occidentales existe, hoy por hoy, una renuencia a poner en peligro el existente equilibrio entre los diversos intereses de clases o sectores. Fuera de Francia y de Italia, no existen partidos o grupos de presión de masas auténticamente radicales, e incluso en esos dos países aparentemente excepcionales, el deseo de no atacar el mentado equilibrio, por más frágil que éste sea, sigue ejerciendo un poderoso, si no invencible, influjo. "La tranquilidad política y el consenso" parecen haberse convertido en el prepon-

derante interés nacional.[1]

¿Cómo entenderemos y valoraremos este fenómeno? ¿Hasta dónde llega ese consenso? ¿Hasta qué punto no será fruto de la apatía política y, en consecuencia, un arma más en el arsenal de la teoría elitista de la democracia? Estas demandas son fundamentales. El consenso no es necesariamente un bien por sí mismo. En Alemania existía bastante consenso, por no decir unanimidad acerca de la "solución final", y nadie requiere la unanimidad para al punto hablar de consenso. El bien es, ciertamente, una categoría de la moral, y, como hemos visto, los fines morales quedan excluidos de este campo por una influyente escuela de coetáneos científicos de la política. Como escribe uno de sus prominentes epígonos: "Por un lado tenemos una extraordinaria disposición para enfrentarnos con la política en términos morales; por otro lado, los hallazgos de la psicología, de la antropología y de la observación política han silenciado esa predisposición".[2]

Pues bien, si el vínculo entre la ciencia política y la ética se ha aflojado, entonces podemos afirmar que ésta es la primera vez en el Occidente, en los casi 2.500 años que han transcurrido desde el descubrimiento del arte político por parte de los griegos, que teóricos que se hallan en la corriente principal del pensamiento han argüido no sólo que la práctica política es, por lo general, amoral, sino que la política no tiene esencialmente nada que ver con la ética. El sofista Trasimaco, con su rechazo de la justicia como

1. Partridge, "Politics" [1:26], p. 222.
2. Judith N. Shklar, *After Utopia.The Decline of Political Faith* (Princeton, 1957), p. 272.

elemento persuasivo en la existencia política, es un inesperado ancestro para asignárselo a los modernos teóricos de la democracia (quienes de seguro no lo reconocerían como tal).[3] Sólo necesitamos pasar lista, desde Protágoras y Platón a los teóricos de la democracia clásica, para apreciar cuán sorprendente trastrueque de valores se está proponiendo.

Además, la pretensión de que la psicología, la antropología, la sociología o la politología modernas garanticen este cambio, es una pretensión incierta. Estas modernas disciplinas nos han evidenciado multitud de nuevos hallazgos en lo que se refiere a la variedad y límites de las opciones de la acción, en las complejidades de las respuestas individuales y de grupo a situaciones e ideas; mas no conozco ni un solo "hallazgo" que pueda legítimamente llevar a la conclusión de que, por vez primera en la historia, hayamos de "silenciar la predisposición de enfrentarnos con la política en términos morales"; o de un solo "hallazgo" que nos vete emitir un juicio sobre si una manera de obrar es mejor que otra no sólo en el plano técnico o táctico, sino también en el plano moral, o sea, en términos de fines o metas más o menos deseables. La insistencia en una ciencia social o política "franca de valores" se convierte, en la práctica, "en el más exacerbado de los juicios de valor".[4]

Me vuelvo otra vez a una detallada consideración histórica, esta vez en relación con la política exterior, y específicamente en la más compleja de todas las actividades circunscritas a tal campo, a saber, las guerras entre Estados. Nunca ha estallado una guerra so-

3. Véase MacIntyre, *Against Self-Images* [1:43], p. 278.
4. Ibid.

bre la que existiera un acuerdo universal de si era o no era en el interés de la nación. La mayor parte de nosotros juzga las guerras libradas por Luis XIV, en ese plano, de una forma negativa y de forma positiva la luchada contra la Alemania nazi: mas no he de emplear mucho tiempo en recordar que no todos compartían esa opinión. Las guerras de Luis XIV en realidad no me interesan, como tampoco las de los emperadores romanos: estos casos en nada contribuyen a nuestra comprensión del problema de la *democracia* y el interés nacional. Mas las guerras de la antigua Atenas son algo diferente y éstas sí son ilustradoras. La Atenas clásica se vio comprometida en tres grandes conflagraciones, cada una de las cuales constituyó una linea divisoria en su historia. La primera fue la resistencia a las dos invasiones persas dirigidas contra Grecia en los años 490 y 480 a. C. La segunda fue la Guerra del Peloponeso, contra una coalición encabezada por Esparta, la cual comenzó en el 431 a. C. y se prolongó hasta el 404, cuando la derrotada Atenas fue obligada a disolver su Imperio. La tercera guerra, librada contra Filipo de Macedonia, comportó tanto maniobras políticas cuanto combate real, pero la única gran batalla, la de Queronea, perdida en el 338 a. C., efectivamente señaló el ocaso de la Atenas democrática, de la Atenas clásica.

En la medida en que las Guerras Médicas introdujeron el elemento de la invasión por parte de una potencia no-helénica, hay en ellas quizá menos que aprender por lo que hace al interés nacional, y por eso pasaré directamente a la Guerra del Peloponeso.

5. G. E. M. de Ste. Croix, *The Origins of the Peloponnesian War* (Londres, 1972); Donald Kagan, *The Outbreak of the Peloponnesian War* (Ithaca y Londres, 1969).

¿Era el interés de Atenas el comprometerse en un conflicto tan largo, tan difícil y tan costoso? Las causas inmediatas son aún objeto de disputa (sólo en los últimos tres años se han publicado ya dos documentados libros sobre el tema,[5] mas no existe desacuerdo en que la explicación más profunda y más válida a largo plazo hace referencia al imperialismo ateniense y a que, aunque los atenienses quizá no buscasen la guerra, ésta no les sorprendió y no estaban en absoluto dispuestos a alterar su política imperial con el fin de evitarla.

Cuando los invasores persas fueron expulsados de Grecia por segunda vez, en el año 479 a. C., parecía probable que una tercera fuerza expedicionaria se prepararía para un no muy distante futuro. De esta manera, se fundó rápidamente una liga de Estados marítimos griegos para expulsar al persa del mar Egeo. Bajo dirección ateniense, la liga consiguió su objetivo en media docena de años, con lo que, como era previsible, hicieron su aparición ciertas tendencias centrífugas. Los atenienses respondieron con la fuerza; la separación le fue vetada a todo Estado, otros fueron conminados a unirse y la liga perdió rápidamente su carácter voluntario para convertirse en un Imperio de Estados tributarios, vasallos a la siempre creciente injerencia ateniense no sólo en su política exterior, sino también en sus cuestiones internas en la medida en que se estimase que las tales competían a los intereses de Atenas. La ganancia material para éstos es fácilmente contabilizable: un tributo anual procedente del Imperio incluso superior al total de ingresos procedentes de la recaudación doméstica, la armada más poderosa del mar Egeo y probablemente también de todo el Mediterráneo, la se-

guridad alcanzada para sus importaciones de trigo (que arribaban por vía marítima), y multitud de beneficios secundarios que siempre acompañan al éxito de un estado imperial.

Con todo, la moderna experiencia ha demostrado que el mero balance económico de un Imperio no es sino el punto de partida para el análisis. ¿En interés de quién se creó y se mantuvo el imperio ateniense? En otras palabras: ¿Cómo se distribuían las ganancias del Imperio? *

Antes de poder dar respuesta a estos interrogantes es menester formular algunas consideraciones preliminares. Por aquel tiempo, la fuerza principal en los ejércitos griegos era el cuerpo de los hoplitas, una milicia ciudadana de infantes armados que batallaban en formaciones estrictas. De los hoplitas se esperaba que subvinieran por si mismos a los gastos de su equipamiento militar, y recibían tan sólo una modesta soldada cotidiana mientras se hallaban en servicio activo.[6] Por esta razón el cuerpo de los hoplitas provenían del sector adinerado de la población de la *polis*. Al contrario, la marina estaba constituida por un cuerpo de remeros más profesional y de pleno empleo (al que añadiremos unos cuantos oficiales). Durante el período imperial, Atenas mantuvo una flota activa de por lo menos un centenar de trirremes, pagadas por unos ocho meses al año, más *otros dos centenares* de surtas en puerto que podrían hacerse a la mar

* En cuanto sigue estoy a propósito limitando mi campo de análisis mediante la exclusión de lo que algunos politólogos llaman la "satisfacción simbólica".

6. W. K. Pritchett, *Ancient Greek Military Practices*, parte I (*University of California Publications: Classical Studies*, vol. 7, 1971), cap. 1-2.

cuando una eventualidad lo requiriese.[7] Los remeros procedían de las capas más pobres de la población, y de esta suerte se evidenciaba una clara dicotomía: los ricos servían en el ejército de tierra y los pobres en la marina.

El sistema de impuestos presentaba un análogo y para nosotros inesperado equilibrio. En principio, los Estados griegos estimaban que los impuestos directos, ya fueran sobre la propiedad o sobre la renta, eran propios de los regímenes tiránicos, y así los evitaban, excepto en las eventualidades bélicas cuando a veces recurrían a la contribución financiera (mas de ésta estaban exentos, al menos en Atenas, quienes se hallaran por debajo del *status* de un potencial hoplita). Por lo común, las rentas del Estado dimanaban de la propiedad del suelo, de las explotaciones agropecuarias, de minas y casas en arriendo, de costos y multas de la administración de justicia, y de impuestos indirectos tales como el uso portuario. Estas aportaciones monetarias se veían suplementadas de manera substanciosa por lo que los griegos apellidaban "liturgias", esto es, pagos obligatorios a realizar no en forma de impuesto, sino por medio de la directa financiación de ciertos servicios públicos, cuales eran los coros que actuarían en los festivales religiosos o la dotación y mantenimiento de los buques de guerra, las trirremes. Aunque no nos es posible calcular las sumas que entraban en juego, está claro que las liturgias de Atenas significaban un grave peso crematístico. En el siglo IV a. C., tan sólo los festivales religio-

7. David Blackman, "The Athenian Navy and Allied Naval Contributions in the Pentecontaetia", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n.º 10 (1969), pp. 179-216.

sos precisaban un mínimo de noventa y siete dotaciones litúrgicas anuales.[8] Y también aquí las capas pobres de la población estaban exentas.

En suma, en Grecia (y no sólo en Atenas) la regla era que los ricos no sólo llevaran los gastos del gobierno, lo cual incluía los cuantiosos gastos del culto público, sino que también su participación en el esfuerzo bélico fuera gravosa. Y ahora volvemos a la cuestión: ¿en interés de quién se creó y se mantuvo el imperio? En términos de intereses materiales, la respuesta más breve es que el beneficio recaía en las clases más pobres, y ello de forma directa, visible y substanciosa. Para millares de ellos, el puesto de remeros en la marina les ofrecía un *modus vivendi* modesto en verdad, mas no por debajo de lo que ganaba el artesano o el tendero medios e incluso quizá más valioso para hombres como los hijos mozos de los campesinos, quienes podían así añadir su paga como marinos a los ingresos familiares. Otro grupo numeroso, quizá 20.000, recibían bienes raíces confiscados a vasallos rebeldes, a quienes, al mismo tiempo, se les permitía conservar la ciudadanía ateniense. El dominio de los mares ayudaba a garantizar un adecuado suministro de trigo, la dieta ordinaria en Atenas, a precios razonables y esto constituía una cuestión crítica en una comunidad cuya producción doméstica no podía satisfacer sino una fracción de sus necesidades. A la vez, existían otros tipos de ganancias para sectores particulares de la población trabajadora,

8. J. K. Davis, "Demosthenes on Lithurgies: A Note", *Journal of Hellenic Studies*, n.° 87 (1967), pp. 33-40. Sobre las implicaciones sociopsicológicas, consúltese A. W. H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece* (Londres y Nueva York, 1972), pp. 121-126 (y pp. 60-62 sobre la relación entre los hoplitas y las clases adineradas).

como los empleados en astilleros, por ejemplo; pero no es necesario ahondar en estos detalles.

Los beneficios que revertían en los ciudadanos ricos eran sorprendentemente menos visibles. Dado el carácter de la economía griega, todos esos aspectos del imperialismo moderno cuales son la ocasión de lucrativas inversiones de excedentes de capital o el acceso a materias primas conseguidas mediante mano de obra a bajo precio, no desempeñaban entonces ningún papel. No existían hacendados coloniales atenienses que explotaran plantaciones de té o de algodón, ni minas de oro o de diamantes, que construyeran ferrocarriles o factorías de yute en los territorios sometidos. Algunos ciudadanos atenienses de las clases privilegiadas se las arreglaron para adquirir propiedades raíces fuera de la metrópoli; mas eso constituía un punto de fricción con los vasallos más que un beneficio real para el imperio. El imperio servía de acicate para la vida comercial de Atenas y para lo que hoy llamaríamos importaciones invisibles, en base a la presencia creciente de forasteros como mercaderes y turistas. Con todo, una gran parte de la actividad mercantil estaba en manos de extranjeros no ciudadanos, o sea, no únicamente de los ciudadanos que detentaban el poder de decidir. No existe, por demás, ningún autor antiguo que en este contexto proceda a consideraciones de índole comercial.

Por estas razones nos sentimos obligados a buscar ganancias invisibles, o al menos no mensurables. Una fue de cierto la capacidad de Atenas para proceder a extraordinarios y gravosísimos gastos públicos, tales como las grandes edificaciones de la Acrópolis, y ello en gran medida a expensas de sus vasallos, esto es, sin acrecentar notoriamente el ya considerable peso de li-

turgias aportadas por los ciudadanos más ricos. Y la segunda era la atracción del poder en cuanto tal poder, punto éste que es arduo de estimar pero que, sin embargo, es real, por más que se trate de algo inmaterial y psicológico antes que crematístico.

Mas esto no es todo. Constituye un hecho digno de mención el que Atenas se viera libre de guerras civiles, abstracción hecha de dos incidentes acaecidos durante la Guerra del Peloponeso, por más de dos siglos; libre incluso de ese tradicional precursor o heraldo de las guerras civiles, a saber, las demandas de cancelación de las deudas y la redistribución del suelo. La explicación que yo propongo es que, durante el largo período en que se modeló el pleno sistema democrático, se dio en efecto una distribución extensa de fondos públicos, en la armada y en las retribuciones inherentes a la administración de justicia, al ejercicio de los cargos públicos y a la pertenencia como miembro al Consejo, así como un programa de distribución de bienes raíces relativamente amplio en los territorios subyugados. Para muchos todo esto supondría ingresos complementarios, pero no suficientes; mas su efecto era el de salvaguardar a Atenas de aquella enfermedad crónica de las comunidades helenas: las discordias civiles.

Otro hecho notabilísimo es que no nos conste que en ningún otro Estado griego se estableciera una paga por el ejercicio de cargos públicos. De nuevo creo que la explicación nos remite al hecho de que ningún otro poseía amplias fuentes de ingresos imperiales a su disposición. Ni siquiera aquellas *poleis* que introdujeron o remodelaron la democracia siguiendo explícitamente el modelo ateniense, estaban capacitadas para hacer frente a gastos tales como establecer un sa-

lario para sus ciudadanos más pobres con el fin de compensar esa participación activa en la gestión pública para la que, por derecho, estaban intitulados. Podemos entonces conjeturar razonablemente que, en consecuencia, el calibre de la participación popular tenía ahí menor entidad que en Atenas; corolario de lo cual será que en las restantes comunidades la democracia carecía de ese aspecto educativo que hemos acentuado en la teoría clásica.

En realidad, lo que estoy arguyendo es que ese pleno sistema democrático que encontramos en la segunda parte del siglo v a. C. no podría haberse introducido a no ser por la existencia del imperio ateniense. Dado el gravamen militar y económico que correspondía a los ricos en la gestión pública, a nadie le sorprenderá que éstos reclamaran el derecho de gobernar por sí mismos, por medio de alguna forma de constitución oligárquica. Con todo, desde aproximadamente la mitad del siglo VI a. C., las democracias comienzan a aparecer en una comunidad helena tras otra, con la elaboración de sistemas de compromiso que concedían a los pobres una parcela en la participación pública, sobre todo el derecho de escoger a los funcionarios, por más que conservaran para los ricos el mayor peso en las decisiones. Andando el tiempo, también Atenas siguió esa línea, y la única variable que en ella encontramos no es otra sino el imperio, un imperio para el que la marina era indispensable y, por tanto, las clases menos favorecidas que proporcionaban la mano de obra para sus dotaciones. Tal es la razón por la que sostengo que el imperio había sido una condición necesaria para el tipo de democracia ateniense. Más tarde, cuando el imperio se disgregó por la fuerza a finales del siglo v a. C.,

el sistema estaba tan profundamente atrincherado que nadie osó deshacerse de él, por más difícil que en el siglo IV resultase la provisión de la necesaria infraestructura económica.

No todos los historiadores modernos concuerdan con este análisis, pero no creo que ningún griego de aquellos siglos abrigara dudas acerca del íntimo vínculo entre la democracia y el imperio. Ese panfletario oligárquico del siglo V al que ya he hecho referencia, escribió: "Quienes llevan las naves son quienes poseen el poder en el Estado" (Pseudo-Jenofonte, *Constitución de Atenas*, 1.2). Que esto era una condena y no una pura descripción se evidencia en todo el panfleto, por ejemplo, con la observación más ligera y satírica que transcribo a continuación (v. 1.13): "El pueblo llano demanda dinero por cantar, por correr, por danzar y por trabajar en los buques, de suerte que al recibir sus salarios los ricos se hagan más pobres".

No era el imperio lo que el autor del panfleto que estamos comentando condenaba, sino el sistema democrático de Atenas erigido sobre sus pilares. Ya anteriormente me referí a la franqueza con que en la Edad Antigua se entendía la dominación de unos hombres por otros, franqueza cuya consecuencia se traducía en la ausencia de coberturas ideológicas, de justificaciones ideológicas del imperio. Pericles, de acuerdo con el testimonio de Tucídides, se jactaba ante los atenienses de que "ninguno de nuestros vasallos se quejará de que están dominados por un pueblo indigno" (2.41.3). Eso es lo más cercano a una manifestación ideológica que he podido hallar en las fuentes, ya sea acerca del imperio o de la Guerra del Peloponeso, y se me concederá que no es gran cosa. Lo que sí existía eran largos debates de tipo táctico;

mas eso es otro tema. Quizá no muchos habrán sido tan brutalmente francos en su sinceridad como el sofista Trasímaco en la *República*, de Platón (343B): "En la política el auténtico señor mira a sus súbditos exactamente como si fueran ovejas y ni de día ni de noche piensa en otra cosa sino en el beneficio que, para sí, de ellas pueda obtener". Sin embargo, no eran muchos los que, por lo que toca a la política exterior, expresaran opiniones opuestas, o sea, que no debería haber ni vasallos ni señores. En realidad no mediaba gran distancia entre la aceptación universal de la esclavitud dentro de la sociedad, y la aceptación del vasallaje foráneo, situación a la que en ocasiones se aplicaba la metáfora de la misma esclavitud.[9]

La ausencia de ideología comportaba dos ulteriores negaciones. Era relativamente escasa la representación de los problemas en términos de buenos y malos, de un Sir Galahad * encabezando las fuerzas de la luz contra unos bárbaros que ensartaban a tiernos infantes en la punta de sus bayonetas. El éxito o el fracaso en el juego de poderes era una consecuencia de las circunstancias, en las cuales la superioridad de recursos y una más rigurosa autodisciplina eran de cierto reconocidos factores; mas poca necesidad había de aventurarse en esos argumentos de total disparidad moral y denigración a todos los efectos que son consubstanciales a las justificaciones ideológicas. Tampoco encontramos mucha traza de lo que en lenguaje hegeliano se conoce como la reificación del Estado, con la consiguiente argumentación basada en la

9. Véase Russell Meiggs, *The Athenian Empire* (Oxford, 1972), cap. 21, "Fifth Century Judgements".

* Personaje del ciclo caballeresco de la Tabla Redonda, hijo natural de Lanzarote. [*N. del T.*]

raison d'état o la *Staatsräson* (todos los equivalentes léxicos en la lengua inglesa son artificiales).

Friedrich Meinecke, en las primeras páginas de la gran obra canónica alemana sobre la historia intelectual del tema, publicada por vez primera en 1924, escribió lo que sigue: "La *Staatsräson* es el principio fundamental de la conducta nacional, la primera ley de movimiento del Estado. Ésta le dicta al estadista lo que ha de hacer para conservar la salud y la fuerza del Estado. El Estado es una estructura orgánica, cuyo pleno poder sólo puede mantenerse dejando que, en una u otra forma, continúe su crecimiento; el término *Staatsräson* indica a la par tanto el camino y la meta de tal crecimiento. Éstos no pueden escogerse al azar [...] La 'racionalidad' del Estado consiste en entenderse a sí mismo y al mundo que lo rodea, y en derivar los principios de acción por obra de tal entendimiento [...] Para cada Estado existe, en cada momento particular, una línea ideal de acción, o sea, una *Staatsräson* ideal. Discernir ésta es la abrumadora tarea tanto del estadista que actúa como del historiador que observa".[10]

Aunque éste sea el lenguaje del idealismo alemán, es menester añadir que el concepto de *Staatsräson* ha gozado de considerable popularidad en otras latitudes, como en esa persistente referencia del General De Gaulle a los deberes de "una gran nación", por ejemplo. Mas esto no era así entre los antiguos helenos. Cuando Aristóteles sostenía (*Política*, 1253a19-20) que la *polis* o ciudad-estado era anterior al individuo, en realidad afirmaba eso dentro del cuadro de

10. *Die Idee der Staatsräson*, traducción inglesa de Douglas Scott con el título de *Machiavellism* (Londres, 1957), p. 1. He modificado la traducción.

su teleología: el hombre es por naturaleza un ser destinado a vivir en la *polis* o forma suprema de *koinonia* o comunidad; tal es el fin o la meta del hombre si logra desarrollar las potencialidades plenas de su naturaleza. Cuando Aristóteles juzgaba los diferentes méritos de cada forma de gobierno de acuerdo con el criterio de si éste gobernaba o no en el interés de toda la comunidad, su canon no tenía nada en común con las modernas argumentaciones en base a la *raison d'état*. Su juicio del Estado descansaba en cánones de justicia y de la vida recta. Con aquéllas se aceptan las formas existentes de Estado como suprema autoridad política o incluso moral, y después se juzga, no con referencia a cánones morales, sino a una metáfora biológica, a saber, la que apuntan las voces organismo, salud, fuerza, o crecimiento. A nadie sorprenderá que Meinecke llame a Bismark "el maestro de la moderna *Staatsräson*" [11] para esta escuela de pensadores políticos, el Estado a menudo se ve igualado con la *élite*.[12]

Mas si los atenienses ordinarios, dirigentes y dirigidos de consuno, defendían con todo su imperio sobre razonamientos materiales, sin el andamiaje místico de la *Staatsräson*, estamos tentados a formularnos la siguiente pregunta: ¿qué queda, pues, del tan alardeado vínculo griego entre ética y política? La respuesta, si queremos juzgar el sistema imperial de los atenienses tan sólo de acuerdo con su código moral, es que un sistema que mantiene un lugar para la esclavitud como un bien mueble, no se ve moralmente

11. Ibid., p. 409, nota 1.

12. Idéntico comentario es aplicable al "realismo político": "Si carece de comentario más preciso, éste pierde todo contenido fáctico y se convierte en un mero santo y seña militar": Kolakowski, *Marxist Humanism* [1:43], p. 108.

degradado por el dominio imperial de otros estados. El concepto griego de "libertad" no se extendía más allá de los límites de la comunidad misma: la libertad reconocida a sus miembros no implicaba libertad legal (o civil) para todos los demás residentes dentro de la comunidad, ni libertad política para miembros de otras comunidades sobre las que se había conquistado el poder.[13]

Los atenienses favorecieron y en ocasiones incluso impusieron regímenes democráticos en sus Estados vasallos. Como es el caso en todos los conflictos librados entre grandes potencias, los Estados más pequeños situados en la zona del Egeo recibieron fuertes presiones para unirse a uno de los dos bandos, de forma activa o pasiva, lo cual acarreó repercusiones en sus propias estructuras y tensiones políticas internas.[14] No abrigamos dudas sobre el hecho de que también existiera un elemento de convicción política, o al menos de sentimiento, por parte de los atenienses; mas en primera instancia se trataba de una táctica, la versión que ellos ofrecían del romano "divide y vencerás". Se percataron así que las clases populares de éstas a menudo pequeñas comunidades, no siempre lo suficientemente fuertes para sacudirse por sí mismas el yugo de sus respectivas oligarquías, podían preferir convertirse en súbditos del imperio ateniense y, como tales, ser miembros de él, y conseguir así el correspondiente apoyo de la *polis* del Ática a un sistema democrático, antes que ser políticamente inde-

13. Véase J. A. O. Larsen, "Freedom and Its Obstacles in Ancient Greece", *Classical Philology*, n.° 57 (1962), pp. 230-234; Adkins, *Moral Values*, Índice: *sub voce Eleutheria*.

14. Véase, por ejemplo, I. A. F. Bruce, "The Corcyrean Civil War of 427 b. C.", *Phoenix*, n.° 25 (1971), pp. 108-117.

pendientes y carecer de ese sistema.[15] Si, como es lo más probable, eran los ciudadanos ricos quienes soportaban el peso del tributo pagado a los atenienses, entonces el "precio" de la dependencia, en términos materiales, resultaba muy bajo para el *demos*. Y, puede añadirse, en su conjunto fue ésta una política que los atenienses vieron coronada con el éxito, pues el apoyo asegurado de muchos de sus vasallos, incluyendo aquí la ayuda militar, perduró más o menos hasta el fin de la Guerra del Peloponeso.

Sentado esto, ¿cómo puede el observador, no el participante, que no cree ni en Absolutos de ninguna especie ni en la reificación mística del Estado, como puede, decimos, ese mítico observador objetivo que arrincona su propio código moral y su escala de valores, decidir si una u otra acción política, del pasado o del presente, se realizaba o no en el interés nacional? A mi juicio, habrá de comenzar refiriéndose a un *locus comune*: que todas las sociedades políticas, y por supuesto todas las sociedades democráticas conocidas, se componen de una pluralidad de grupos de interés, étnicos, religiosos, regionales, económicos, de *status*, de partido o de facción. Sea cual sea la opción que se proponga, la realidad es que tales grupos pueden ser llamativamente divergentes ya sea en la táctica a seguir o, lo que es más importante, en sus metas. Y cuando, cual a menudo acontece con las opciones capitales, cualquiera o la totalidad de estos grupos se enfrenta con un conflicto relativo a sus propios fines, entonces la dificultad de la decisión se verá sobremanera intensificada.

15. Véase de Ste. Croix, *Origins*, pp. 34-42; "The Character of the Athenian Empire", *Historia*, n.° 3 (1954), pp. 1-41.

Nada evidencia lo expuesto de modo tan brutal como en el caso de una invasión extranjera. Los colaboracionistas, hemos de recordarlo, no han sido todos ni aberrantes individuos ni pagados agentes –algunos representaban grupos de interés que decidían si el precio de la resistencia era para ellos superior que cualquier calculable costo de la rendición, o si la ocupación por el enemigo era preferible a una indeseable situación interna. Aquellos Estados griegos que, apoyados por la sanción del oráculo délfico, no ofrecieron resistencia al persa en la primera parte del siglo v a. C. constituyen un protoejemplo en lo que luego había de ser una serie de diferentes aunque análogas circunstancias. O, para tomar otro ejemplo procedente también del orbe griego, aquellos sectores de la población ateniense que rehusaron, hasta que ya fue demasiado tarde, enfrentarse con los riesgos consecuentes a un recto juicio del creciente poder de Filipo de Macedonia, padre de Alejandro Magno, no estaban –o al menos no todos– abandonando los principios de independencia y libertad ateniense. Lo que hacían era permitir que una escala de valores les indujera a una errada apreciación de lo que, para otra escala de valores, constituía una amenaza. Sería fácil citar recientes paralelismos.

La estructura de la sociedad griega en sus grupos de intereses, esa estructura en la propia comunidad política (a saber: el cuerpo de los ciudadanos) era relativamente simple. Entre ellos no existían divisiones étnicas o religiosas; no había partidos políticos con intereses e instituciones a ellos correspondientes. Existían, sí, intereses sectoriales posiblemente divergentes, por ejemplo, entre el área rural y las zonas urbanas y, por encima de todo, estaba la división entre

ricos y pobres. Para designar esta última los términos de "clase social" o de "clase económica" son confusionarios. Aquélla era una comunidad en que la mayoría eran propietarios de bienes raíces, en un abanico que, por un extremo, se extendía desde el campesino con propiedades sólo adecuadas para su propia subsistencia —de tres a cuatro acres— hasta los grandes terratenientes recaudadores de substanciosas rentas en metálico. En aquella sociedad, además, el comercio y la manufactura eran algo que se explotaba a escala familiar, también en un nivel de mera subsistencia, con sólo una minoría de establecimientos o empresas comerciales de mayor calibre, que empleaba mano de obra esclava. En aquella sociedad, en fin, términos modernos como "capital", "política de inversiones" y "crédito" son inaplicables. Por esas razones, me atendré aquí al vocabulario al uso entre los mismos comentadores griegos, y hablaré llanamente de los ricos y los pobres.[16]

Hemos visto cómo estos dos sectores de la ciudadanía ateniense apoyaban el Imperio, aunque en virtud de intereses divergentes e incluso opuestos, y cómo se logró establecer un suficiente consenso, con la excepción de una minoría de incondicionales opositores, acerca del pleno desarrollo de su tipo de democracia. También hemos visto que la decisión de participar en la Guerra del Peloponeso fue tomada por la Asamblea, la cual —no contamos con razones para ponerlo en duda— constituía un razonable muestreo del cuerpo de los ciudadanos en su totalidad. Cuando, en el curso de la guerra, se decidió rea-

16. He versado detalladamente sobre este punto en mi obra de próxima aparición *The Ancient Economy* (Berkeley y Londres, 1973), cap. 2.

lizar aquel osado movimiento estratégico que fue la invasión de Sicilia, el mismo Tucídides arrincona cualquier duda que a ese respecto pudiera abrigarse. Su propio énfasis quizá se colocara en el temor que impidió a la oposición en minoría manifestar su parecer, y votar incluso; mas nos es lícito mutar ese énfasis en el sentido de que tal minoría no fuera en verdad una minoría *exigua*.

Así pues, en la medida en que el mecanismo de las tomas de decisión entraba en juego, la aceptación por parte de los atenienses de aceptar el desafío espartano y entrar en la Guerra del Peloponeso pudo haber sido sopesada en el interés nacional. Todos los grupos principales de interés en aquella sociedad participaron activamente tanto en las discusiones como en la decisión final. Esto no completa el análisis: también habremos de considerar si el interés nacional estaba correctamente calibrado. Pero antes desearía subrayar que no estoy emitiendo un juicio sobre los valores que contribuyeron a la determinación ateniense de su interés nacional, de igual forma que no puede inferirse que yo sea un partidario de la esclavitud por el hecho de que insista en que ésta y los más cimeros frutos de la cultura helena estén inseparablemente condicionados.

Tal "relativismo moral" (como a veces inadecuadamente se le llama) puede turbar a algunos; mas ésa es la lección correcta que puede extraerse de los "hallazgos de la psicología, la antropología y la observación política". No nos han enseñado que debemos silenciar la predisposición a juzgar nuestra política (o la ajena) en términos morales, sino que hemos de reconocer que otras sociedades pueden actuar y han actuado *de buena fe* de acuerdo con términos morales

distintos a los nuestros, e incluso aberrantes a nuestros ojos. La explicación histórica y el juicio moral no son idénticos. Si se posee una fe mística en el Estado "orgánico", o si se cree en Absolutos, sean o no platónicos, entonces se posee un único criterio para medir cualquier acción política: pasada, presente o futura. Pero si tal es el caso, entonces el análisis histórico sobra. Platón no hacía concesión alguna a este respecto: todos los Estados existentes, afirmaba repetidamente, están incurablemente enfermos; el Estado justo, el Estado ideal será el gobernado por filósofos-reyes mediante su aprehensión de las Formas ideales, no de un estudio de las sociedades históricas.

En una sociedad plural, por otro lado, tampoco es el caso que los criterios morales queden registrados al punto como tales: la moral y los intereses no son claramente separables. En una reciente obra sobre los Estados Unidos y el orden mundial redactada por un reconocido experto, leemos las siguientes frases en una sección que lleva por título "¿Cuál es el interés nacional americano?":

> Con la excepción de los círculos de la Extrema Derecha ya no está de moda atribuir valores únicos y cualidades especiales a los Estados Unidos, a su estilo político, a su forma de entender la vida pública y privada. Las cualidades especiales a veces admitidas, son con mayor frecuencia objeto de chanza que de encomio. Sin embargo, *existen* tales valores, y éstos demandan protección en un mundo de rapidísimo e inesperado cambio... [Su] articulación constituye la esencia de mi definición del interés nacional... un interés que, a mi juicio, parece tanto moral como asequible. ¿Cuáles son esos valores? Frente a las cada vez más poderosas burocracias gubernamentales y

privadas, que pronto se reforzarán con el perfeccionamiento de la recuperación automática de datos, yo deseo conservar para la libertad individual una amplia zona, franca de manipulación por parte del gobierno, de las corporaciones, de los sindicatos, de los partidos políticos, de los clubs sociales, de las asociaciones suburbanas y de las computadoras. Frente a la creciente capacidad de dominio sobre todas las formas de vida —ya sea merced a las armas o a las drogas—, mi deseo es afirmar la necesidad de un máximo respeto para la vida humana por sí misma.[17]

La libertad individual frente a la manipulación y el máximo respeto concedido a la vida humana constituyen indiscutibles valores; mas puede dudarse que los tales vengan a ser una definición operacional adecuada del interés nacional sobre el que se construye una política exterior. La mayoría de nosotros estará de acuerdo en que desde los días de la antigua Atenas se han realizado eminentes progresos morales: la esclavitud legal se ha visto abolida; casi nadie discute el principio del gobierno popular, de la democracia; ningún dirigente democrático se atrevería a hablar públicamente sobre el imperio en el mismo tono en que lo hacía Pericles; el progreso material ha conseguido hacer hipotéticamente innecesario el asegurarse bienes materiales y políticos a expensas de Estados siervos. Con todo, la doble dificultad inherente al interés nacional, a saber, su determinación y su realización en la práctica, no parece que haya sido efectivamente resuelta.

Esta posición no se ve de ninguna manera com-

17. E. B. Haas, *Tangle of Hopes* (Englewood Cliffs, N. J., 1969), pp. 234-235.

prometida por el hecho de que los dirigentes políticos afirmen que sus líneas políticas se corresponden con el interés nacional y las alternativas no. Ello ha sido así a lo largo de toda la historia, y apoyo gustoso su "sinceridad", tanto como la de sus seguidores y sus oponentes. Mas la discusión se lleva por lo común al plano de la retórica, dirigida a la persuasión y no a la demostración, y, por tanto, no revela la verdad de las pretensiones de unos y otros. Como tampoco lo hace su éxito o su fracaso electoral.

Escribiendo sobre la forma en que la burocracia funciona en las democracias occidentales, Henry Kissinger afirma: "El premio colocado en el estamento letrado hace que las tomas de decisión se conviertan en una serie de ajustes entre intereses especiales: proceso que cuadra mejor a la política interior que a la exterior".[18] Escribió tales frases con censura, pero son muchos los politólogos que, concordando con su descripción de lo que sucede, juzgarían tal práctica de forma positiva, como si la tal fuera precisamente lo que es de esperar en un proceso democrático. No obstante, el interrogante surge al punto: ¿de qué intereses se trata? ¿Qué zona, dentro del espectro de intereses que constituye la sociedad, es ésa que se muestra receptiva a la acción de los letrados a la hora de tomar decisiones? ¿Qué sucede si ese ajuste es más parcial con un interés que con otro?

Tras el término "ajuste" se oculta un modelo matemático que a mi juicio es totalmente inaplicable a los problemas sociales. Ello es obvio en la política exterior. Gran Bretaña hubo de hacer frente a la cuestión de su ingreso en el Mercado Común y la opción

18.- Kissinger. "Domestic Structure" [1:34], p. 516.

era estrictamente binaria: sí o no, sin que existiera vía intermedia. Así, "ajustes" tales como la concesión, por parte del Mercado Común, de un plazo de diez años para retirar el trato preferencial a las importaciones de carne de ternera y de lana procedentes de Nueva Zelanda significa tan sólo una exigua concesión a los opositores al ingreso en el Mercado Cómun. Un grupo de intereses prevaleció sobre otro, eso es todo. De igual manera y para volver a los atenienses: o invadían Sicilia o no la invadían; no es dable imaginar un "ajuste" dotado de sentido.

A la vez, oculto tras el concepto de ajuste entre intereses especiales se vislumbra el concepto, más general ahora, de "consenso". En un ensayo publicado en 1961, P. L. Partridge sugería que "las notables disputas contemporáneas acerca de derechos y libertades tienden cada vez menos a levantar problemas de gran generalidad en las opciones [...] ¿Acaso no existe una aceptación prácticamente universal de la creencia en que las continuas innovaciones tecnológicas y económicas, la expansión ininterrumpida de los recursos económicos, un *standard* perpetuamente en alza de 'bienestar material', son los principales propósitos de la vida social y de la acción política, y, de consuno, los criterios rectores para juzgar sobre el progreso o la validez de un régimen social?... Tales son los criterios que, por ser 'construidos desde dentro', vuelven cualquier filosofía social alternativa o impotente o baladí".[19]

19. "Politics" [1:26], pp. 222-223. Cf.: "En el mundo occidental [...] existe hoy un aproximado *consenso entre intelectuales* en lo relativo a los problemas políticos: la aceptación del *Welfare State*; la deseabilidad de un poder descentralizado; un sistema de economía mixta y de pluralismo político. En ese sentido, también, la edad de la ideología ha expirado":

Con esta opinión se emparejan cierto número de dificultades. La primera es la cuestión de si es bastante mantenerse en un nivel de "gran generalidad". El postulado de una continuada innovación tecnológica y económica y todo lo demás no me parece que sea mucho más útil, operativamente hablando, que la creencia en la libertad individual contra la manipulación. Incluso sin una "filosofía social alternativa", existe amplio espacio para que en él se desarrolle un conflicto acerca de las prácticas más idóneas para desarrollar esa continuada innovación tecnológica y económica y ese *standard* de bienestar material de continuo en alza. El problema de la contaminación del medio ambiente nos brinda suficiente evidencia para justificar estas afirmaciones, con tal de que lo extendamos desde los actos de autonegación intelectual (cuales son la restricción de la propia dieta a los "alimentos orgánicos") a graves demandas políticas del tipo de las que amenazan los cálculos al uso sobre el provecho que se espera obtengan las grandes corporaciones.

Una dificultad más seria emerge de lo que se explicita en una cautelosa nota que Partridge añade a sus observaciones: "Es ciertamente posible que el consenso, político y moral, sea acaso más superficial de lo que aparenta; y que existan conflictos o frustraciones incubándose en suelos sociales más profundos de los que la mayoría de nosotros estamos sensibilizados para percibir". Si dejamos a un lado la metáfora agrícola, podríamos expresar esto de otro modo, a saber, diciendo que tal consenso es únicamente iluso-

---

Daniel Bell, *The End of Ideology* (edición revisada, Nueva York y Londres, 1965), pp. 402-403. Las palabras que he subrayado son cruciales para la discusión que sigue en el texto.

rio, que los "valores sociales coherentes" en general se ubican tan sólo "en esa parte de la población que participa del poder social".[20]

De esta suerte, un importante estudio sobre el credo político de los votantes americanos al tiempo de las elecciones presidenciales en 1964 reveló "no sólo una separación sino también un conflicto entre sus actitudes acerca de, por un lado, los programas y operaciones prácticas del Gobierno, y, por otro, sus convicciones ideológicas y sus conceptos abstractos acerca de la sociedad y su dirección".[21] Es decir, lo que sucedía al referirse a las respuestas formuladas a preguntas tales como: ¿tiene el Gobierno Federal la responsabilidad de tratar de reducir el desempleo?, y, por otra parte, ¿se ha excedido el Gobierno Federal al regular la libre gestión empresarial y al interferir en el sistema de libre empresa? Tan agudo era el conflicto que, mientras un sesenta y cinco por ciento del muestreo electoral (escogido entre los blancos) eran clasificados como completa o predominantemente "liberales" en el "espectro operacional", la cifra descendía al dieciséis por ciento en el "espectro ideológico".[22]

Tal patente falta de coherencia refleja de seguro carencia de conocimiento, ausencia de formación cívica y apatía; pero esto no es todo. Existe también un notable elemento de alienación política cuando

20. Michael Mann, "The Social Cohesion of Liberal Democracy", *American Sociological Review*, n.° 35 (1970), pp. 423-439, 435 (se trata de una notable reseña y análisis de las investigaciones pertinentes realizadas en las dos últimas décadas).

21. L. A. Free y Hadley Cantril, *The Political Beliefs of the Americans* (New Brunswick, 1967), p. 51.

22. Ibid., p. 32: la tabla-resumen está reimpresa en el artículo de Mann, "Social Cohesion", p. 435.

los problemas son inmediatamente pertinentes a la masa de los electores, y, en consecuencia, más fácilmente captables, como son los asuntos de interés más centradamente local, los cuales (al menos en Norteamérica) producen una afluencia de votantes notoriamente elevada. En tales casos ésta se traduce en votos en gran medida negativos, sobre todo entre las clases sociales menos favorecidas, lo cual ha de entenderse no como un voto de protesta sobre el problema específico de que se trata, sino de una protesta contra "el sistema" y contra la propia "falta de poder cívico institucionalizado" por parte de esas clases.[23]

La presencia, hoy por hoy, de un consenso ideológico, de un acuerdo acerca de asertos generales y abstractos del credo "democrático" no puede, por cierto, negarse. La cuestión, sin embargo, es hasta qué punto esa "satisfacción simbólica" que este último parece reflejar vence o compensa la honda frustración que tan adecuadamente saca a luz la universal apatía política y que tiene su hontanar en un sentimiento de impotencia, de la imposibilidad de contraatacar a esos grupos de interés cuyos dictados prevalecen en las decisiones de la gestión pública. "El precio del consenso lo pagan quienes están excluidos de él." [24]

Para un ciudadano de la Atenas clásica no hubiera

23. W. E. Thompson y J. E. Horton, "Political Alienation as a Force in Political Action", *Social Forces*, n.º 38 (1959-1960) pp. 190-195; cf. Mann, "Social Cohesion", p. 429, y 3.ª Tabla en p. 433. S. M. Lipset y Earl Raab, *The Political of Unreason* (Londres, 1971) omite este aspecto en su resumen (pp. 476-477) de los hallazgos de Free y Cantril y en su propia conclusión (pp. 508-515); éstos nunca consideraron que la auténtica impotencia política fuera un factor posible en la creación de actitudes "extremistas".

24. MacIntyre, *Against the Self-Images* [1:43], p. 10.

sido fácil trazar una linea divisoria clara entre ese "nosotros" —esto es, el pueblo llano— y ese "ellos" —esto es, la minoría gubernamental. Ésta es una dicotomía que frecuentísimamente aflora en las respuestas de nuestros apáticos coetáneos.[25] Tal diferencia de actitudes proviene de la fundamental divergencia entre una democracia de participación directa y una democracia representativa, o sea, no-participativa. Mas a la vez se trata de una diferencia entre las estructuras de los grupos de poder existentes en entrambos mundos y en el grado en que los mismos cuentan con la capacidad de acceder a las fuentes de decisión en la autoridad pública.

Finalmente, existe la cuestión acerca de si ese interés nacional (aparte de la divergencia entre intereses distintos, a la que ya hemos aludido) ha sido correctamente sopesado. En un plano del análisis, tenemos el simple examen pragmático. En conclusión, Atenas perdió la Guerra del Peloponeso y con ella el Imperio. Ésta es una argumentación, basada en los puros hechos, según la cual la entrada en la conflagración, a pesar de la cuasi-unanimidad con la que se llegó a aquella decisión, no seguía la línea del interés nacional. Ciertamente, el problema no puede resolverse con tamaña simplicidad: también sería menester sopesar las consecuencias de rehusarse a combatir la

25. Por ejemplo, Thompson y Hoton, "Political Alienation"; McClosky, "Consensus" [1:13], sobre todo la Tabla VII en p. 371. La afirmación, debida a K. J. Dover y expuesta en el *Oxford Classical Dictionary* (2.ª ed., 1970), p. 113, según la cual el tratamiento de los políticos atenienses por parte de Aristófanes "no difiere esencialmente de la forma en que 'nosotros' 'los' satirizamos hoy", ha sido refutada por De Ste. Croix en su obra *Origins*, pp. 359-362. La formulación más reciente de Dover en su libro *Aristophanic Comedy* (Londres y Berkeley, 1972), pp. 31-41 —"el hombre medio contra la autoridad superior", "el individuo contra la sociedad"— no está más próxima a la verdad.

coalición lacedemonia. Y, dada la naturaleza del caso en cuestión, las argumentaciones siempre serán argumentaciones históricas; nunca se dará el caso de que los actores mismos de los hechos gocen de la capacidad de irlas considerando en el momento en el que llegan a una decisión (o bien, por un considerable tiempo al menos, mientras actúan de acuerdo con esa decisión que ya han tomado). En otro nivel, existe el posible conflicto entre intereses a largo y a corto plazo, entre esos intereses a corto plazo que satisface el empleo de trabajadores en la industria de aeromodelos supersónicos y las consecuencias a largo plazo que, se arguyè, muy probablemente serán dañinas para los propios empleados en tal industria.

Son los marxistas quienes llevan este último punto a su máxima elaboración con su uso del término "ideología" para designar una consciencia falsa, una creencia errada acerca de los intereses de la propia clase. Algunas de las discusiones más pormenoralizadas del tema se hallarán en los escritos de Antonio Gramsci; la idea central puede formularse brevemente. Escribe E. Genovese: "Una función esencial de la ideología de una clase dominante es la de presentarse a si misma y a cuantos ésta gobierna una cosmovisión coherente que sea suficientemente flexible, comprensiva y mediadora como para convencer a sus clases subordinadas de la justicia de su propia hegemonía. Si tal ideología no fuera otra cosa sino un reflejo de intereses económicos inmediatos, la tal seria aún peor que inútil, puesto que la hipocresía de tal clase, de cunsuno con su rapiña, se tornaría al punto visible incluso para el más rastrero de sus súbditos".[26]

26. *In Red and Black. Marxian Explorations in Southern and Afro-American History* (Nueva York y Londres, 1971), p. 33. Cita no solamente las *Opere*

Un sencillo ejemplo lo constituye la argumentación marxista de que el colonialismo y el imperialismo son contrarios a los intereses de la clase trabajadora a pesar de las inmediatas ganancias materiales que puedan corresponderles a los trabajadores del país colonizador.

En la antigua Grecia, con su sincera explotación de los esclavos y de los vasallos extranjeros, existiría poco espacio para la ideología en el sentido marxista. Aristóteles propugnó una teoría de la esclavitud natural, según la cual algunos grupos de hombres son esclavos por naturaleza, mientras que otros, también por naturaleza, son señores; en consecuencia, la esclavitud era beneficiosa para ambos. Esta doctrina, revivida dos mil años más tarde en el Nuevo Mundo,[27] no estaba calculada, cabe pensar, para persuadir a los esclavos en cuanto grupo, y a la larga no convenció ni a los mismos griegos libres, los cuales la arrinconaron a favor de la opinión empírica y ruda de que la institución de la esclavitud era probablemente contraria a la Naturaleza, pero que a pesar de ello resultaba indispensable y era un hecho más de la vida. Como dictamina el *Digesto* (1.5.4.1): "La esclavitud es una institución perteneciente al *ius gentium* (o sea, propia de todos los pueblos) mediante la cual un hombre está sujeto a la potestad de otro contrariamente a la Naturaleza".

Por otra parte, en nuestra sociedad, con su estructura mucho más compleja y su abandono formal de

---

de Gramsci, sino también el libro de J. M. Cammett, *Antonio Gramsci and the Origin of Italian Communism* (Stanford, 1967).

27. D. B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca, 1966), parte I; Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians* (Londres, 1959).

nociones tales como que el sojuzgamiento y la explotación despiadada son en cuanto tales aceptables, debe propugnarse alguna suerte de justificación. Si es "evidente que todos los hombres han sido creados iguales", también es evidente que todos los hombres distan mucho de serlo en lo relativo a independencia, poder y derechos. Es preciso explicar este punto, y los que no están conformes con las explicaciones al uso no son ciertamente todos marxistas.[28]

Pues bien, sin una filosofía social coherente, sin una cosmovisión —sea ésta aristotélica, marxista o la que nos plazca imaginar—, resulta que el argumento sobre el interés nacional se convierte en mera retórica política, en un inanalizable e inexaminable modo de decir que lo que es bueno para la General Motors o para el Partido Demócrata, o para cualquier otra institución, lo es también para el país en su conjunto. Por otra parte, dotados de una filosofía coherente, la referencia al interés nacional se convierte en una tautología: la argumentación no podrá ser ni aceptada ni controvertida a menos que se haga merced a argumentaciones que apoyen o minen esa filosofía fundamental que define el interés, o mediante una discusión táctica encaminada a determinar si una acción o propuesta dadas favorece o no favorece el programa, más extenso éste, que aquella filosofía propugna. En uno u otro caso, los términos "interés nacional" son

28. Véase el artículo de Mann, "Social Cohesion", pp. 435-437. Cf. Free y Cantril, *Political Beliefs*, pp. 176-181: "[...] los credos políticos personales subyacentes a la mayoría de los norteamericanos han permanecido en substancia intactos en el plano ideológico. Mas el entorno objetivo, en el cual el pueblo vive, de toda evidencia ha cambiado inmensamente [...] Pocas dudas pueden abrigarse de que ya ha llegado el tiempo de que se reformule la ideología americana para hacerla concordar con lo que la gran mayoría del pueblo desea y aprueba".

únicamente inoportunos vocablos que sólo pueden empañar el análisis y en modo alguno hacerlo prosperar. Con la excepción de comunidades sumamente reducidas y sobremanera simples (quizá los esquimales groenlandeses) o en la isla de Utopía, los intereses particulares de grupos de intereses particulares son los únicos términos con que el análisis puede operar.

No ha motivado esta disgresión un simple prurito de eliminar la retórica de políticos y periodistas. Lo que he intentado aseverar es una consideración proveniente de otro ángulo de uno de los temas sobre los que versé en el primer capítulo, a saber, el lugar que ocupa la apatía en la teoría elitista de la democracia. Mi argumento es que, lejos de constituir ésta una saludable y necesaria condición de la democracia, la apatía es una respuesta escapista al desequilibrio imperante en el acceso de los diferentes grupos de intereses a las fuentes de las que dimanan las decisiones. Dicho de otra manera: se trata de una respuesta al "desarrollo" de la política que "ha adscrito primacía funcional a la legitimación de la autoridad antes que a la articulación de los intereses".[29]

Repetiré otra vez mi argumentación histórica. Si la abulia política nunca ha resaltado tanto en las sociedades democráticas, su coetánea intensidad ha de explicarse antes de emitir un juicio sobre ella, en el sentido del aplauso o de la desesperación. Morris Jones la saluda como "contrafuerza ante esos fanáticos que constituyen el auténtico peligro de la democracia liberal", y Lipset especifica cuáles son esos fanáticos que se sienten atraídos por los "movimientos extremistas": "Los desgraciados, los náufragos psíquicos,

29. J. P. Nettl, *Political Mobilization* (Londres, 1967), p. 163: gran parte del capítulo VI está dedicado al tratamiento de este punto.

los fracasados personales, los socialmente aislados, los económicamente inseguros, las gentes incultas, rudas y autoritarias que se encuentran en todos los niveles de la comunidad".

Otra vez es menester que sopesemos un argumento histórico. Gentes aisladas, económicamente inseguras, incultas y rudas siempre han existido entre nosotros; en todas las sociedades preindustriales, de hecho, la inseguridad económica y la falta de instrucción eran factores constantes, o sea, el destino de la gran mayoría de la población. ¿Por qué entonces esas gentes se han vuelto políticamente abúlicas y potencialmente extremistas a la vez? Por lo que toca al aislamiento psicológico o social, bien puede ser el caso que éste fuera relativamente mucho más infrecuente en comunidades como la antigua Atenas o una villa de Nueva Inglaterra a principios del pasado siglo. Si ello es así, tan legítimo es buscar remedios para la soledad y el aislamiento en nuestras insolidarias comunidades cuanto convertir en virtud a esa pérdida del sentido de comunitaria solidaridad.

Y, en fin, ¿qué es un movimiento extremista? Bajo regímenes autocráticos, el magnicidio y el golpe de estado son frecuentemente los únicos métodos existentes para conseguir alteraciones profundas en la orientación política del régimen. En una democracia, sin embargo, esa oportunidad está por definición siempre abierta por medio de la discusión, el debate y los procedimientos de selección. Un movimiento, entonces, puede definirse como "extremista" (y hemos de reconocer la vaguedad del término) [30] no tanto por

30. Obsérvese la imprecisión de la "definición" ofrecida en la sección correspondiente del libro de Lipset y Raab *Politics of Unreason*, titulado "Extremism: A Definition" (pp. 4-7).

la magnitud del cambio que propugna sino por haber decidido que los procedimientos democráticos convencionales son inefectivos para sus propósitos, que, en consecuencia, habrán de emplearse métodos que trascienden el marco democrático. Tales movimientos no fueron desconocidos en el pasado; mas, por lo menos en Atenas, no deja de ser interesante constatar que éstos se concentraron en las clases elevadas, las clases cultas y económicamente seguras. Algunos miembros de éstas no retrocedieron ante el asesinato en el 462 a. C. de Efialtes, el mentor político de Pericles, ni ante el recurso al terror y los homicidios a fin de alumbrar el golpe oligárquico del 411 a. C., destinado a ser de breve duración.

Es innegable que los movimientos extremistas han desempeñado un notable papel en las democracias occidentales de nuestro siglo. ¿Qué responden los teóricos de la democracia elitista? Por un lado existen entre ellos muchos doctores como el volteriano Pangloss: éste es el mejor de los mundos posibles, y quien no lo vea así ya tiene preparado un catálogo de epítetos amenazantes: fracasado personal, psicológicamente inseguro, aislado, inculto, autoritario. "La cualidad que les falta... es una cualidad de autodominio".[31] Por otro lado, propugnarán la teoría de que es inherente a la democracia esa capacidad de que sus líneas de gobierno se estrechen periódicamente mediante la elección efectuada entre diferentes políticos en pugilato y dotados de la capacidad de decidir. Existe, pues, una lógica defectuosa en una doctrina que niega a amplios sectores de la población la parti-

31. Ibid. p. 432 y *passim* después.

cipación efectiva en el proceso de la toma de decisiones sobre la base de que es probable que sus demandas sean "extremistas" y, a continuación, apela a su deficiente autodominio como prueba de la justeza de su exclusión. Para replicar a esta actitud se ha escrito bien: "El grave error de las teorías basadas en un análisis del *slum* urbano ha sido el de transformar las condiciones sociológicas en rasgos psicológicos y en imputar a las víctimas las aviesas características de sus verdugos. Prácticamente la indiscutida presunción acerca de la irracionalidad del habitante del *slum* ha conducido al incesante avance hacia el cumplimiento de las peores predicciones".[32]

Ha de concederse la posibilidad de que un grupo dado de intereses abandonará los procedimientos democráticos porque crean que serán incapaces de conseguir sus objetivos dentro de la legalidad democrática. Tal fue el caso con los oligarcas atenienses que acabo de mencionar, y su creencia estaba bien fundamentada: habida cuenta de la normativa gubernamental ateniense, no les era posible ganar a la Asamblea salvo mediante el terror, el asesinato y el engaño. Nuestros procedimientos son por necesidad diferentes; mas cuando la diferencia ha alcanzado las proporciones que la teoría elitista ha trocado en una positiva virtud, ¿cómo puede comprobarse una creencia en la imposibilidad de la persuasión? El problema evidenciado por esta situación es sobremanera complejo y arduo. La indagación histórica, tanto en el pasado reciente como en el más remoto, sugiere a

32. Alejandro Portes, "Rationality in the Slum: An Essay on Interpretative Sociology", *Comparative Studies in Society and History*, n.° 14 (1972), pp. 268-286, 286.

mi juicio que un intento de resolver ese problema mediante el retirarse a la apatía como una virtud constituye un desesperado intento de salvar las apariencias.

III

SÓCRATES Y LA ATENAS POSTSOCRÁTICA

John Stuart Mill, en la introducción a su obra *On Liberty*, escribió lo que sigue: "El objeto de este ensayo es la postulación de un sencillísimo principio, el cual puede sentar plaza para gobernar de forma absoluta los modos de compulsión y señorío de la sociedad con respecto al individuo, sean éstos los medios de la fuerza física en forma de las penas legales o la coerción moral de la opinión pública. Ese principio no es otro que el único fin con vistas al cual la humanidad está intitulada, de manera individual o colectiva, para interferir en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros es la autodefensa. Que el único propósito con el cual el poder puede ser legítimamente ejercido sobre un miembro cualquiera de una comunidad civilizada y en contra de su voluntad, es el de evitar que cause daño a otros individuos... La única zona de la conducta de cualquiera por la que haya de rendir cuentas a la sociedad es aquélla que concierne a otras personas. En la parte que sólo le pertine a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo o su propio espíritu, el individuo es soberano".[1]

1. Ed. World's Classics, reimpreso 1948, p. 15.

Existen, empero, notables dificultades a la hora de trazar esa línea entre la conducta que "sólo le pertine a él" y la conducta que "causa daño a otros individuos" en la esfera estrictamente privada. Por su parte, Mill no allanó el camino cuando equiparó "la coerción moral de la opinión pública" con la "fuerza física en la forma de las penas legales". En otro paso de la misma obra insistirá en que la protección "contra la tiranía del magistrado no basta: también se precisa defensa contra la tiranía de la opinión y sentimiento predominantes; contra la tendencia de la sociedad a imponer, por medios diferentes de las penas civiles, sus propias ideas y prácticas como reglas de conducta a aquellos que disienten de ellas".

A continuación empaña inopinadamente este postulado por medio de la siguiente distinción: "Existen muchos actos que, aun siendo dañinos para sus mismos agentes, no debieran ser legalmente vetados; mas, como resultan lesivos a las buenas maneras si son efectuados en público, constituyen de esta forma una categoría de delitos públicos y, como tales, pueden ser legítimamente prohibidos".[2] Y de esta manera nos vemos enzarzados en esa disputa acerca del derecho y la moral que tan ampliamente debaten hoy teóricos, legisladores y el mismo público de profanos.[3]

Con todo, mi tema se refiere a la esfera pública, a la política, y específicamente a los derechos (o la libertad del individuo) en su conducta en cuanto ciudadano. Todo Estado busca protegerse de la destrucción, tanto de sus enemigos interiores como exteriores; en cuanto a los Estados que reconocen, en una u

2. Ibid., pp. 9 y 120, respectivamente.

3. H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, 1961); Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (Londres, 1965).

otra forma, la libertad de expresión, nos encontramos con que su autoprotección interior se ve complicada por la existencia misma de tal libertad.

"El Congreso no promulgará ley alguna que verse sobre la confesión religiosa, o prohíba el libre ejercicio de ésta; o ley que limite la libertad de expresión, o de la prensa, o el derecho del pueblo a reunirse de forma pacífica y a dirigirse al Gobierno para que dirima agravios." ¿Ninguna ley? La interpretación jurídica liberal mantiene que "el principio según el cual la libertad de expresión puede clasificarse como legítima o ilegítima comporta un equilibrio de dos gravísimos intereses sociales, la seguridad pública y la búsqueda de la verdad", y que ese principio "soluciona" el "problema de ubicar la frontera de la libre expresión" de la siguiente manera: "Se fija allí donde las palabras pueden dar lugar a hechos ilegales".[4] El dilema es el mismo que aquél con el que se debatía Mill (lo mismo cabe decir de gran parte de los argumentos y del lenguaje). En el campo político, el propósito de la expresión es el de originar acciones; y las acciones propuestas pueden cambiar el sistema político o la estructura social de tan radical manera que constituyan una amenaza para el Estado visto desde el punto de vista de quienes no desean tal mutación. ¿Quién realizará entonces ese delicado acto de equilibrar la libertad y la seguridad, equilibrio que esa definición misma requiere, para asegurar la salvaguardia de ambas?

El dilema no se circunscribe a los Estados democráticos; sino que se hallará siempre que la sanción fi-

4. Zachariah Chafee, Jr., *Free Speech in the United States* (Cambridge, Mass., 1941), p. 35.

nal para las decisiones políticas se encuentre en el seno de la comunidad misma, y no en alguna autoridad superior. Un monarca teocrático no se enfrenta con estos problemas, ni tampoco un gobernante que goce de la sanción divina, cual era el caso en el Próximo Oriente antiguo. Allí, como el sobresaliente asiriólogo Thorkild Jacobsen ha hecho notar: "la obediencia destacaba por necesidad como primerísima virtud. No puede extrañarnos, por tanto, que en Mesopotamia la 'vida justa' equivaliera a la 'vida obediente' ".[5] Entre los griegos, por el contrario, mucho antes de la introducción de la democracia, la soberanía de la comunidad implicaba ya nuestro dilema. Asi en la *Ilíada* (2.211-78) Ulises golpea y hace callar a Tersites porque éste se había atrevido ante la asamblea de los guerreros a proponer que abandonaran la expedición contra Troya. Sin embargo, Odiseo actúa así porque su antagonista es un plebeyo; cualquier "héroe" podía proponer francamente cuanto le pluguiese, e incluso lo que fuera peligroso contemplado desde el ángulo del interés común.

Con todo, este ejemplo, y otros como él que pudieran aducirse, reflejan un estado sobremanera embrionario de la comunidad y, en consecuencia, un estado también rudimentario de ese dilema, que después habría de ser central cuando los helenos se convirtieron en una comunidad auténticamente democrática. En el primer capítulo ya me referí a dos métodos que los atenienses introdujeron en el siglo v a. C. en un consciente esfuerzo de enfrentarse con tal problema. El ostracismo era un mecanismo mediante

5. En *Before Philosophy*, ed. Henry Frankfort y otros (Penguin Books, 1949), p. 217.

el cual un hombre era físicamente expulsado de la comunidad por un cierto período de años antes de que sus palabras pudieran traducirse en acciones estimadas como atentatorias contra el sistema democrático. La *graphe paranomon*, por su parte, era un procedimiento judicial mediante el cual un individuo podía ser juzgado, declarado culpable y, en fin, gravemente multado por haber formulado en la Asamblea una "propuesta ilegal", incluso una propuesta que ya hubiera sido aprobada por ese cuerpo soberano. Invitaba así al proponente político a aceptar los riesgos de su libre expresión, en caso de que éstos se tradujeran en una acción procesual por parte del cuerpo soberano, para hacer lo cual éste contaba con derecho. Declararía entonces que un acto legítimo podía, al ser considerado de nuevo, estimarse ilegítimo, con lo que a su proponente se le castigaba por haber hablado.

Podría parecer, a juzgar por estas dos instituciones, que lo que hicieron los atenienses fue simplemente hacer avanzar esa "frontera de la libre expresión" considerablemente más lejos desde "el punto en el que las palabras pueden dar lugar a hechos ilegales". No obstante, esto no era todo (aparte de la ambigüedad implícita en los términos "hechos ilegales"), y propongo que consideremos la experiencia ateniense con algún detalle durante e inmediatamente después de aquella larga guerra de veintisiete años contra Esparta, guerra que contaba con el apoyo explícito de todos los sectores de la población, quienes creían que sus intereses vitales estaban en juego.

Apenas si hará falta decir que la contienda evidenció la tensión entre libertad y seguridad en la forma de su más severo examen. En los Estados Unidos, tras las *Alien and Sedition Acts* de 1798, la doctrina de que la

crítica de la Administración y las leyes podía ser castigada como constitutiva de un delito de sedición, no resucitó hasta 1917, cuando el ambiente se volvió de pronto tan cargado que un juez federal llegó a dictaminar lo siguiente: "A nadie se le permitirá, mediante actos deliberados o incluso inconscientes, que ejecute cualquier acto que, en alguna manera, merme los esfuerzos que los Estados Unidos están realizando o sirva para retrasar ni por un solo momento la pronta llegada de ese día en el que la victoria de nuestras armas se habrá convertido en realidad".[6] Conjeturamos que ningún juzgado repetiría hoy por hoy tales expresiones, pero los políticos y los editorialistas de la prensa sí lo hacen con regularidad, y con la anuencia de una gran parte de la opinión pública.

¿Cómo habrían reaccionado ante tales cuestiones los atenienses durante la Guerra del Peloponeso? Antes de que intentemos ofrecer una respuesta a este interrogante es menester que procedamos a delinear ciertas distinciones. Para comenzar, las dos prohibiciones iniciales que figuran en la primera enmienda a la Constitución estadounidense: "El Congreso no promulgará ley alguna que verse sobre la confesión religiosa [...] o que limite la libertad de expresión" —habrían sido incomprensibles para un ateniense; o bien, de ser comprendidas, abominables.

La religión de los helenos estaba intrincadamente vinculada con la familia y el Estado; una parte considerable de la actividad y de los gastos del gobierno estaban destinados a la religión, desde la construcción de templos y la organización del calendario reli-

6. Los Estados Unidos contra el "Espíritu del 76", 252 Fed. 946, citado por Chafee en su libro *Free Speech*, pp. 34-35.

gioso a la ejecución de sacrificios y otros actos rituales que acompañaban a todas las acciones públicas, militares o civiles. La religión era politeísta; en el siglo V a. C. ya extraordinariamente compleja, con un gran número de dioses y héroes que, a su vez, contaban con numerosas y entrecruzadas funciones y papeles, algunos de los cuales eran importación de otras culturas. Poco tenía de lo que nosotros llamaríamos dogma, sino que en gran medida era asunto de rituales y mitos. En consecuencia si la religión poseía esa tolerancia generalmente reconocida al politeísmo, y esa adaptabilidad que dejaba al individuo suficiente espacio para sus particulares preferencias, asimismo velaba sobre, por ejemplo, el delito de blasfemia con gran seriedad, al estimarlo como delito público y ofensa contra la comunidad (a la cual los dioses podían considerar responsable). De aquí que el castigo no se dejase a los mismos dioses, sino que el Estado se hiciera cargo de él.*

En lo relativo a la libertad de expresión por más que los atenienses la estimaran preciosa y la practicaran, no concederían, empero, que la Asamblea no tuviera el *derecho* de interferir en ella. Teóricamente no existían límites en el poder del Estado, ni actividad, ni esfera de la conducta humana en la que el Estado no pudiera legítimamente hacerlo, con tal de que esa decisión se tomase adecuadamente por alguna razón que la Asamblea estimara válida. La libertad designaba el imperio de la ley y la participación en el proceso de tomar las decisiones, no la posesión de derechos inalienables. El Estado ateniense promulgó de

* Quizá debiera añadirse que aquella religión no engendró ni pacifistas ni objetores de conciencia.

cuando en cuando leyes que limitaban la libertad de expresión (sobre una de éstas versaremos en breve). Si no lo hicieron más a menudo fue porque no lo estimaron oportuno o porque no les vino en gana, no porque reconocieran ciertos derechos o una esfera privada situada allende el alcance del Estado.

También es menester tener presente el sistema jurídico de los atenienses, el cual no era concebido como una rama independiente de la gestión pública, sino como el pueblo mismo actuando en capacidad diferente de la legislativa y, en consecuencia, mediante órganos distintos aunque comparables. Eso es lo que por convención, aunque muy incorrectamente, denominamos "jurados" (término que Mill evitó en favor de la voz helena de "dicasterias"). La técnica jurídica era esencialmente no-profesional. Es decir: aunque existieran reglas de procedimiento de igual manera que existían leyes positivas, el magistrado que presidía el proceso era uno de esos funcionarios anuales echados a suertes. Se esperaba, además, que cada una de las partes hiciera su propia presentación, la cual siempre era oral (incluso los documentos aducidos como evidencia habían de leerse en voz alta), aunque fuese posible obtener la asistencia de avezados litigadores al preparar el caso. El jurado pronunciaba entonces su veredicto, por lo general tras una deliberación de un día tan sólo, mediante el voto mayoritario y secreto en una urna mantenida a la vista de todos, no existiendo ninguna discusión. En lo básico este procedimiento era seguido tanto en causas públicas como privadas. No existía, pues, maquinaria gubernamental que llevara ante un tribunal a nadie por un delito de blasfemia, por ejemplo; ése era el deber de cualquier ciudadano que se irrogara tal res-

ponsabilidad, y que entonces dirigía el litigio exactamente como si se tratara de un pleito privado sobre una cuestión de contratos.

En ciertas clases de grandes juicios públicos, la Asamblea misma se constituía en cuanto juzgado, pero normalmente los juzgados numerosos eran convocados mediante la selección a suertes de un permanente elenco de seis mil voluntarios. (El número fue de 501 para el juicio de Sócrates.) Aunque no podamos afirmar que éstos constituyeran una muestra perfectamente representativa del cuerpo de los ciudadanos —existiría un desproporcionado número de habitantes urbanos, de ancianos y de, quienes por pertenecer a los estratos más pobres de la población, buscaban esa pequeña soldada diaria aun siendo ésta muy inferior al salario mínimo de un jornalero—, era, con todo, comprensible que los atenienses considerasen que esos numerosos tribunales, escogidos a suertes de un grupo de seis mil hombres entre los cuarenta o cuarenta y cinco mil ciudadanos libres, eran lo suficientemente representativos como para sentar plaza del *demos* mismo en acción. También ésa era la lógica presente en la *graphe paranomon*, en la noción de que por medio de este procedimiento, el *demos* reconsideraba una propuesta y no que una rama del gobierno, la judicial, estaba revisando las decisiones tomadas por otra, la legislativa.[7]

Y aquí también se evidencia un profundísimo abismo entre nuestra concepción de un juzgado y la de los antiguos griegos. El papel de los jurados en

7. Véanse las luminosas observaciones de Bernhard Knauss en *Staat und Mensch in Hellas* (Berlin, 1940, reimpreso en Darmstadt, 1964), pp. 122-128.

cuanto *demos* en miniatura implicaba una consciencia política y una correspondiente laxitud, impensable para nosotros, en la forma de llegar a un veredicto. Cuando Sócrates compareció ante el tribunal en el año 399 a. C., no sólo hubiera sido imposible hallar 501 ciudadanos que en alguna medida no conocieran o que, por lo menos, no pensaran que conocían, su persona o sus actividades y que, de una u otra suerte, no se hubieran formado una opinión sobre él. Mas a nadie se le hubiera ocurrido que la ignorancia total, o la imparcialidad tolerante pudieran ser deseables en una audiencia pública. La responsabilidad civil y la integridad en la aplicación de la ley y la consideración de la evidencia era todo lo que se esperaba, y se suponía que todo ciudadano de Atenas poseía entrambas cualidades cuando ejercía su cometido en cuanto miembro de un jurado en la Asamblea o el Consejo.

Una vez clarificadas estas cuestiones preliminares, ya estamos en franquía para examinar la historia ateniense durante la Guerra del Peloponeso. El primer objeto de estudio que traeré a colación será el del dramaturgo Aristófanes, un poeta cómico cuya carrera como autor dramático comenzó de muy joven, quizás a los dieciocho años, poco después de que la guerra se declarase en el 431 a. C., y prosiguió tras su final, hasta por lo menos el 386 a. C. De sus primeras diez comedias, siete parecen haber hecho comentarios sobre la guerra, en ocasiones casi como tema exclusivo, en un tono que quien no haya leído a Aristófanes difícilmente podrá representarse. Su estilo es alborotado, ofensivo, escatológico, obsceno, burlón, con una capacidad de invención infinita y un genio para descubrir ocasiones de chanza y mofa en las debilidades de las figuras públicas, comenzando por el

propio Pericles, en las cualidades del ateniense medio, en las motivaciones y marcha de la guerra, incluso en los mitos y rituales del pueblo.

La primera obra suya que ha llegado a nosotros, *Los Acarnenses*, representada en el año 425 a. C., tiene la guerra como único tema, y en su escena final, el viejo campesino que protagoniza la obra sella su propia paz con el enemigo en una explosión de sinrazones, no todas desprovistas de amargura. Cuando Aristófanes escogió otros temas, todos eran igualmente públicos en su contenido, y ulteriormente, en el 411, retomó el de la guerra en su comedia *Lisístrata*. Era aquél un difícil período para los atenienses: la expedición a Sicilia había concluido dos años atrás en un gran desastre; existían tumultos políticos y la única esperanza de ganar la guerra parecía ahora descansar en el apoyo económico del tradicional enemigo de los griegos, o sea, el emperador persa. En estas condiciones Aristófanes imagina una situación en la que todas las mujeres de Grecia, encabezadas por Lisístrata, una espartana, conspiran para conseguir la paz negándose a cohabitar con sus maridos. En uno de sus planos la comedia es una continua chanza erótica; mas existe un tema más serio inmediatamente debajo de esa superficie. Éste se explicita en dos pasajes (vv. 1124-1135, 1247-1272) y es que, de prolongarse la guerra, sólo el persa será el vencedor.[8]

Clasificar estas comedias simplemente como obras antibelicistas, lo que en realidad eran, equivaldría a malinterpretar la situación. Nunca es fácil concretar cuáles son los juicios que un gran dramaturgo

8. Cf. *La Paz*, 107-108; *Los Caballeros*, 477-478; *La asamblea de las mujeres*, 335-338.

emite sobre los problemas sociales o políticos de su tiempo. Las diferentes interpretaciones del caso de Aristófanes postuladas por los estudiosos modernos confirman este extremo por lo que a su caso se refiere.[9] No obstante, es posible inferir qué podían pensar las autoridades atenienses con respecto a si debía permitirse a Aristófanes, por citar las palabras del juez norteamericano cuya sentencia de 1917 transcribí anteriormente, "que ejecute cualquier acto que sirva para retrasar ni por un solo momento la pronta llegada de ese día en el que la victoria de nuestras armas se habrá convertido en realidad".

De hecho, Cleón, el más influyente político de Atenas tras la muerte de Pericles, trató de entablar un litigio legal con el aún jovencísimo y no muy famoso poeta por su segunda obra, la del 426. Su intento fracasó y Aristófanes se vengó de él con algunas de las más insultantes burlas aparecidas en las ulteriores obras. La guerra era popular en Atenas; esto es, la victoria seguía siendo el principal objetivo en todos los sectores de la comunidad, no sólo en los primeros y prometedores días del conflicto, sino también tras el desastre de Sicilia. La inferencia justa es que, a pesar de Cleón y presumiblemente de algunos otros, la libertad con la que Aristófanes bromeaba sobre los problemas y los personajes en juego no se resentía como dañina para el esfuerzo militar.

Este pronunciamiento popular, harto infrecuente en la historia, se convierte en único cuando consideramos el lugar y el método seguido en las representa-

9. El análisis con el que me encuentro en más perfecto acuerdo es el que ofrece De Ste. Croix en su obra *Origins* [2:5], Ap. XXIX, "The Political Outlook of Aristophanes" (con amplias referencias a otras interpretaciones).

ciones teatrales. El teatro privado era del todo desconocido. Tanto comedias como tragedias se representaban en competición, en un teatro al aire libre ubicado en una de las faldas de la Acrópolis, tan sólo una o dos veces al año en los grandes festivales religiosos organizados por el Estado. La selección de las obras era competencia del arconte, uno de los magistrados escogidos anualmente al azar. Los costos eran sufragados por los ciudadanos más adinerados mediante el sistema de las liturgias. Cada representación era, en consecuencia, una gran festividad cívica, patrocinada por el Estado, y santificada por un dios, Dioniso, y a la cual asistían más de 10.000 personas.

Nada puede compararse, pues, con nuestra experiencia, y muchos de los rasgos más sobresalientes del caso griego, cual era la (para nosotros) profanadora irreverencia que no solamente se permitía sino que se esperaba en una tan solemne festividad religiosa, quedan fuera de mi campo de estudio. Mi cometido inmediato se refiere a la grosera forma en que la guerra era objeto de chanza en un festival del Estado, no una sola, sino repetidas veces, y no sólo por obra de Aristófanes, sino también por la de otros autores cómicos que con él competían para obtener los premios. Nadie se habría sorprendido por el tono y el tema la segunda o la tercera vez que éstos se vieran en escena y, sin embargo, es el caso que Aristófanes era elegido como competidor un año de cada dos, como si se le invitara a burlarse anualmente del pueblo y de sus intereses más vitales. Ese fenómeno no encuentra, que yo sepa, su paralelo. En 1967 (que no era un año de guerra), el *Board of the National Theatre** rechazó el

* Entidad directora de actividades escénicas en el Reino Unido en lo referente a compañías o centros subvencionados. [*N. del T.*]

patrocinio de una obra de Hochhuth. Su decisión fue defendida por Mr. Jo. Grimond, antiguo dirigente del Partido Liberal, en estos términos: "El Teatro Nacional es una institución del Estado. Y una de las principales funciones de cualquier estado es la de frenar el descontento".[10]

Un desarrollo coetáneo a éste, mi segundo punto de reflexión, parece haber tomado la dirección contraria. A propuesta de un adivino de profesión, un tal Diopites, la Asamblea aprobó una ley por la que se tipificaba como grave delito la enseñanza de la astronomía o la negación de la existencia de lo sobrenatural.[11] Ni la formulación precisa de tal ley, ni la fecha de su introducción, ni los detalles de las persecuciones que desencadenó constituyen datos fehacientes. Se sabe que fue promulgada entre el 432 y el 430 o 29 a. C., esto es, o bien inmediatamente antes o bien inmediatamente después del comienzo de la contienda, en el mismo período en el que entra en escena la figura de Aristófanes.

La primera víctima de esa ley fue el sobresaliente matemático y filósofo Anaxágoras de Clezomene, que no era ciudadano ateniense y que se libró del castigo abandonando la ciudad. Anaxágoras enseñaba que el sol no era una divinidad, sino, al igual que la luna o

10. Declaración aparecida en el periódico *The Guardian*. En el aluvión de réplicas que se desencadenaron el Honorable Quintin Hogg, Miembro del Parlamento, me recordó en las columnas del *Times* londinense (10 mayo) que *Los Acarnenses*, *Los Caballeros*, *Las Avispas*, *La Paz* y *Lisístrata* "difaman a personas *vivas* y hoy día serían censuradas por mandato judicial".

11. El único estudio completo de los procesos por impiedad perpetrados en Atenas de acuerdo con la promulgación de tal ley es el de E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes*... (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres à l'Université de Liège*, vol. 45, 1930).

las estrellas, una piedra calentada al rojo vivo. Esto explica cómo se forjó, en las mentes ortodoxas, el vínculo entre la astronomía y la incredulidad en lo sobrenatural. El filósofo era asimismo un íntimo amigo de Pericles, lo cual ha llevado a algunos historiadores a sugerir que tras Diopites se ocultaban enemigos políticos de Pericles, los cuales atacaban al personalmente inexpugnable caudillo de forma oblicua, o sea, a través de sus amigos. En mi opinión, con todo, esta interpretación constituye una infravaloración, en modernos términos racionalistas, de la fuerza que el temor a lo sobrenatural ejercía sobre el espíritu antiguo. Una sugerencia más tentadora es la de que aquella ley se aprobó después de la peste que asoló a los atenienses en los primeros años de la guerra, acabando con un tercio de los ciudadanos en un período de cuatro años.[12] Nada enciende tanto el pánico de las masas como las epidemias y los terremotos, o provoca por su parte una respuesta tan violenta y tan ciega —lo que aún puede apreciarse en muchas partes del mundo de hoy.

Sea cual sea la verdad sobre estos detalles, el caso es que los contornos más generales de esta desdichada historia están harto claros. El sacrilegio y la blasfemia eran ya vetustos crímenes; mas ahora, por espacio de toda una generación —el juicio de Sócrates en el 399 a. C. constituyó el acto final— se dio el caso de que los hombres fueran perseguidos y castigados no por actos patentes de impiedad, sino por sus ideas, por afirmaciones hechas incluso en casos en que no iban acompañadas de ninguna acción que interfirie-

12. F. E. Adcock, en el vol. V de la *Cambridge Ancient History* (1927), p. 478.

sen en la ordenada gestión de los asuntos religiosos. Los pocos hombres que, de acuerdo con una no muy fidedigna tradición posterior, es fama fueron víctimas de tal ley eran, sin excepción, distinguidos intelectuales. Puede tratarse de un azar —esto es, que sólo se recuerden los nombres de los más famosos—; mas a mi juicio no se trata de eso. La historia posee en su totalidad la apariencia de un ataque dirigido al sector de los intelectuales, en un tiempo en que una parte de ellos estaba cuestionando y, con frecuencia, desafiando creencias profundamente enraizadas, en los campos de la religión, la ética y la política —y, por añadidura, en tiempos de guerra. Aristófanes se sumó a este ataque con una obra *Las Nubes*; y el dramaturgo que contribuyó a ensanchar los limites de la libertad de expresión en un campo, ayudó de consuno a restringir tal libertad en otras esferas.

Fue entonces cuando en aquella mañana del año 415 a. C., o sea, poco después de que la gran armada se hubiera hecho a la mar en dirección a Sicilia, cuando los atenienses se despertaron para saber que durante la noche los sagrados hermes habían sido mutilados en muchos de los barrios de la ciudad.[13] Un hermes era un pilar pétreo, por lo general pulimentado excepto en la parte que representaba una cabeza esculpida y un falo erecto, dotado de una función apotropaica, esto es, de defensor del mal. Los hermes eran numerosos, en las puertas de la ciudad, en las esquinas de las calles, enfrente de los edificios públicos y de las mansiones privadas. Qué sucedió

13. En cuanto sigue dejo a un lado el coetáneo escándalo que acompañó la "profanación" de los cultos mistéricos de Deméter, celebrados en Eleusis, que intensificó la reacción consiguiente a la mutilación de los hermes, pero sin añadirle ninguna otra dimensión.

exactamente en aquella noche del año 415 es algo que ahora permanece sepulto bajo el huracán de histeria colectiva y de persecuciones que desencadenaron aquellos hechos. Los actos habían sido planeados con excesivo cuidado y eran demasiado parecidos a una conspiración como para que se tratara de una simple broma o de una común manifestación de vandalismo. Un grupo numeroso de gentes estaba creando deliberadamente un escándalo que había de servir a ulteriores finalidades y, en mi interpretación de la evidencia que ha llegado a nosotros, los organizadores procedían de las tertulias comensales de las clases altas de Atenas, ayudados por sus parásitos y sus esclavos: curioso ejemplo del "extremismo" del ciudadano adinerado y culto sobre el que versamos en nuestro primer capítulo.

También puede inferirse, aunque no demostrarse, que su objetivo era el de impedir, o cuando menos dañar, la inmediata expedición a Sicilia. En cualquier caso, la víctima más prominente fue Alcibiades, a la sazón uno de los tres generales al mando de la expedición y uno de sus más fervorosos abogados, quien apenas había alcanzado la isla cuando se le conminó a regresar para comparecer ante el tribunal acusado de impiedad. Entre el pueblo el encono era, como es comprensible, muy elevado: un sacrilegio de ese calibre era extraño y sobremanera peligroso. En tiempos de guerra las consecuencias para la ciudad podían traducirse en un desastre total, si a los dioses placía el vengarse con aquella crueldad de la que reconocidamente eran capaces. Así las cosas, se procedió a acciones inmediatas: se llevaron a cabo pesquisas y se celebraron juicios en un ambiente de temor religioso teñido por el fervor patriótico. Muchos huyeron o

fueron condenados a muerte, confiscándoseles sus propiedades.[14] Algunos de éstos eran, sin duda, las víctimas de privados actos de venganza en una situación que no favorecía sobrios procedimientos jurídicos; y las repercusiones de todo ello se harían sentir incluso dos décadas más tarde.

Los conspiradores, evidentemente, habían tenido éxito creando un considerable tumulto; mas no, si eso era su intención, a la hora de sabotear la expedición (a menos que pueda demostrarse que la ausencia de Alcibiades del campo de batalla fue el factor decisivo que trocó la victoria en desastre). Como es fácil imaginar, Alcibíades no volvió a Atenas para comparecer ante un tribunal. Lo que no se comprende con tanta facilidad es que precisamente escogiera Esparta como meta de su huida, en donde le recibieron con sospechas hasta que logró persuadir a los lacedemonios de que no era un agente secreto de los atenienses, sino un patriota a quien su país había traicionado. Parece que sirvió entonces a Esparta como consejero por un período de uno o dos años, hasta que tuvo que huir de nuevo, esta vez por ninguna razón más seria que un presunto amor adulterino con la mujer de uno de los dos reyes espartanos. Su consiguiente refugio fue el país de los persas —el persa, ha de recordarse, no era por entonces un enemigo—, de donde fue llamado en el 411 para hacerse cargo del programa militar ateniense una vez más. Ni su condena *in absentia* por sacrilego ni sus relaciones traido-

14. La participación de ciudadanos adinerados está confirmada por los fragmentos que han llegado a nosotros pertinentes a la venta en pública subasta de una parte de aquellas confiscaciones; el análisis más completo del material es el que ofrece W. K. Pritchett, "The Attic Stelai", *Hesperia*, n.º 22 (1953), pp. 225-299; n.º 25 (1956), pp. 178-328.

ras con el lacedemonio impidieron estos avatares en las circunstancias particulares de aquel año.

Tales circunstancias eran las siguientes. Una de las consecuencias de la pérdida prácticamente total del ejército y de la armada que habían sido enviados a Sicilia era la emergencia de una conspiración cautelosamente planeada para reemplazar la democracia por un sistema oligárquico. Los promotores, hombres de habilidad y de consideración en la comunidad, consiguieron su objetivo gracias a una mezcla de terrorismo y propaganda: no mediante un abierto ataque a la democracia en principio, lo cual habría resultado infructuoso, sino mediante unas complejas argumentaciones en clave patriótica. La única manera de ganar la guerra en la cual aún podían confiar, tal fue el razonamiento que hicieron correr, era un masivo apoyo financiero por parte del persa, y el rey demandaba, como condición de su socorro, el restablecimiento de Alcibiades como supremo comandante y la institución de un régimen oligárquico. A los conspiradores les ayudó el hecho de que la flota estuviera concentrada no en Atenas, sino en la isla de Samos, enfrente de la costa anatólica, de forma que varios millares de ciudadanos impermeables a su propaganda no pudieron asistir a las reuniones de la Asamblea.

Y de este modo, en el año 411, la Asamblea decidió por votación abolir el sistema de gobierno democrático y establecer un Consejo provisional de 400 miembros, dotado de poder para preparar la nueva estructura del gobierno. En pocos meses se evidenció que los dirigentes del golpe se disponían a abrir las puertas al lacedemonio, concertar la paz y retener el poder en Atenas en cuanto títeres espartanos. Eso era

algo que ni siquiera los menos entusiastas demócratas estaban dispuestos a aceptar, y el grupo de los conspiradores fue derrocado tras un breve lapso de tumultos callejeros. Alcibíades, que no se había unido a la camarilla oligárquica, volvió a ser investido con el mando supremo, y la guerra prosiguió, por cierto tiempo con discretos resultados.

Los últimos días de Alcibiades y su patético final no son aquí cometido de mi estudio; sí lo es, por el contrario, la conducta del *demos* ateniense una vez que retornó al poder. Éstos mostraron una notable tolerancia, se negaron a procesar a nadie en virtud de una ley, perfectamente válida, que declaraba crimen capital el intento de derrocar la democracia, y se contentaron con castigar por el delito de traición el reducidísimo número de ciudadanos que resultaron convictos de la frustrada entrega de la *polis* al lacedemonio. Años más tarde pagarían un alto precio por su tolerancia. Esparta finalmente ganó la guerra en el 404 e impuso a los atenienses una junta militar que pasaría a conocerse con el nombre de los Treinta Tiranos por la brutalidad de que hizo gala. Entre sus figuras claves estaban incluidos los hombres responsables del golpe del 411 y entre sus acciones destacó el asesinato de unos 1.500 atenienses.

Incluso el liberalísimo John Stuart Mill consideró la conducta del *demos* como excesivamente tolerante. Al reseñar el volumen de la *History of Greece* de George Grote pertinente a estos acontecimientos, Mill escribió lo que sigue: "A la multitud ateniense, de cuya irritabilidad y susceptibilidad tanto oímos, habrá de reprochársele, antes bien, una confianza en exceso fácil y bienintencionada, cuando reflexionamos sobre el extremo de que tenían viviendo entre ellos a los

mismos hombres que, a la sombra de la primera oportunidad, estaban listos para concertar la subversión del régimen democrático".[15]

Los Treinta Tiranos no duraron mucho tiempo. Cuando los demócratas los expulsaron tras una breve guerra civil, éstos volvieron a castigar tan sólo a un número reducido de ciudadanos, para decretar después una amnistía general, "la primera en la historia", como Lord Acton la bautizó.[16] Ésta, sin embargo, no le alcanzó a Sócrates, y su juicio constituye mi tercer punto de referencia en el presente estudio.[17] Algunos de los Treinta Tiranos estaban asociados en la mente popular con Sócrates por su calidad de intelectuales; mas éste no fue llevado a juicio en el 399 a. C. acusado de un delito político, y, en consecuencia, le era imposible acogerse a la amnistía.

La acusación, leída ante el jurado de 501 hombres para abrir la causa, estaba redactada como sigue: "La presente acusación y declaración las jura Meleto, hijo de Meleto, del demo Pitthos, contra Sócrates, hijo de Sofronisco, del demo Alopece. Sócrates es culpable de no creer en los dioses en los que cree la ciudad y de introducir divinidades nuevas. También es culpable de corromper a los jóvenes. El castigo propuesto es la muerte".[18]

15. *Dissertations and Discussions* [1:30], vol. 2, p. 540.

16. "The History of Freedom in Antiquity", incluido en los *Essays on Freedom and Power*, ed. Gertrude Himmelfarb (Londres, 1956), p. 64. La exposición más completa sigue siendo la de Paul Cloché, *La Restauration démocratique à Athènes en 403 avant J. C.* (Paris, 1915); cf. A. P. Dorjahn, *Political Forgiveness in Old Athens* (Evanston, Ill., 1946).

17. Cuanto sigue es, en lo esencial, el análisis del juicio de Sócrates expuesto en mi obra *Aspects of Antiquity* (Londres y Nueva York, 1969; edición corregida; Penguin, 1972), cap. 5 (Versión castellana en esta editorial. [*N. del T.*])

18. Jenofonte, *Memorables*, 1.1.1; Diógenes Laercio, *Vidas de los*

El estilo de la formulación, tal como ha llegado a nosotros puede carecer de elegancia y de precisión jurídica; mas no puede discutirse que la acusación era la de impiedad y que se basaba en la ley de Diopites, vieja por entonces de una generación. El hombre que formuló la acusación, Meleto, actuaba en cuanto ciudadano privado, como ya expliqué, y desafortunadamente no sabemos sobre él lo bastante como para sopesar los términos de la situación. En el juicio estaba asociado a otros dos hombres, Licón, igualmente desconocido, y Anito, una prominente y responsable figura política de distinguida trayectoria y servicios patrióticos en su haber. Entre otras cosas era renombrado por su insistencia en el cumplimiento estricto de la amnistía. Su participación en nuestro caso es una garantía de que el juicio de Sócrates no puede caracterizarse sencillamente como un acto de venganza política. De hecho, esa interpretación es posterior; los comentarios de sus contemporáneos no la adoptan, sin duda alguna porque para ellos no existía dificultad en aceptar un juicio por impiedad en los mismos términos en que éste se desarrollaba.

No significa esto que los recientes disturbios políticos de Atenas no estuvieran en la mente de los miembros del jurado. En verdad, lo extraño es que no hubiera sido así, dado el tipo de trabada comunidad que era Atenas y la magnitud de los conflictos que ésta había soportado. Con todo, Sócrates no era

---

filósofos, 2.40. Este último cita a un tal Favorino (del siglo II de nuestra era), quien afirmaba que el texto se encontraba aún en el archivo oficial, el Metroön, de Atenas; en ello nada vemos de implausible. Para un análisis detallado (no jurídico) del texto, consúltese el libro de Reginald Hackforth, *The Composition of Plato's Apology* (Cambridge, 1933), cap. 4.

un revolucionario político, ni podía habérsele considerado impío o blasfemo en el sentido normal asignado a estos términos. Su juicio no parece haberse visto acompañado por la histeria popular, al contrario de lo sucedido a raíz de la mutilación de los hermes quince años antes. El voto de culpabilidad fue reñido: 281 a favor, 220 en contra. Era, con todo, un voto condenatorio, y nos preguntaremos cómo fue posible que 281 miembros del jurado estimaran que el profundamente piadoso Sócrates era reo de impiedad.

La clave, sugiero, está en la imputada acusación de corromper a la juventud. ¿Qué se quería decir con una expresión semejante? A este interrogante no nos es posible ofrecer una respuesta directa, porque Sócrates no dejó ningún testimonio escrito de su pensamiento. Eso lo tenemos que inferir de las obras de sus amigos y discípulos; Platón y Jenofonte sobre todos, y ni siquiera son congruentes en sus exposiciones del proceso. Con todo, es posible delinear el trasfondo de la acusación de corromper a la juventud, y evocar la psicología popular a este respecto con una razonable dosis de certeza.

En sus *Apologías* (los más o menos ficticios discursos de la defensa socrática compuestos en la generación siguiente), tanto Platón como Jenofonte acentúan el papel de Sócrates como educador. En un dramático momento de la *Apología* de Jenofonte, Sócrates se dirige a Meleto durante el juicio y le dice: Nombra a un solo hombre al que yo haya corrompido, induciéndole de la piedad a la impiedad. Meleto replica: Puedo nombrar a cuantos persuadiste a seguir tu autoridad antes que la autoridad de sus padres. Sí, afirma Sócrates, pero en asuntos de educación se

debería recurrir a expertos, no a parientes. ¿A quién se apela cuando se precisa un médico o un general, a padres y hermanos o a los que están más cualificados por su conocimiento?

Este careo, por más que fuera ficticio y por más tosco que parezca en su superficie, nos remite al corazón del asunto. Medio siglo antes, la enseñanza entre los griegos se reducía a las cosas más fundamentales: la lectura, la escritura y la aritmética. Más allá de ese nivel, la instrucción formal se circunscribía a la música, la gimnasia, la equitación y el adiestramiento militar. Los hombres de la generación de Pericles y de Sófocles aprendían todo lo demás viviendo la vida comunitaria de un ciudadano activo, en los banquetes, en el teatro durante los festivales religiosos, en la plaza pública, en las reuniones de la Asamblea —en una palabra, de los padres y de los mayores, precisamente como Meleto, según nos refiere Jenofonte, insistía que era menester hacer.

A continuación, aproximadamente a mediados del siglo v a. C., advino una revolución en la enseñanza común entre los griegos; y esa revolución tuvo precisamente como centro a Atenas. Aparecieron así los maestros de profesión, los llamados sofistas, quienes ofrecían sus servicios en la enseñanza de la retórica, de la filosofía y de la política para los jóvenes dotados, por un lado, con el ocio necesario para el estudio, y, por otro, con los medios para pagar los altos honorarios exigidos. Esto es: a los hijos de los ciudadanos más ricos, algunos de los cuales se convertirían en el transcurso del tiempo en activos partidarios del golpe oligárquico del 411 y de los Treinta Tiranos en el 404. No se pretende afirmar con ello que los Sofistas, fueran en su totalidad opuestos a la

democracia o que compartieran unas mismas opiniones políticas —Protágoras, como ya vimos, elaboró una teoría de la democracia. Sin embargo, hacían suyo un común método de investigación que inducía en sus discípulos una actitud sorprendentemente nueva. Todas las creencias e instituciones —argumentaban— deben ser analizadas racionalmente y, llegado el caso, modificadas o rechazadas. La mera venerabilidad era insuficiente: la moral, las tradiciones, las creencias y los mitos ya no tenían que ser heredados inmutables de generación en generación de manera automática; era menester que probaran su valía en el fuego de la razón.

Era inevitable que estas enseñanzas levantaran en muchos sectores indignaciones y suspicacias. Como reacción se desarrolló un cierto tipo de escepticismo. En uno de sus diálogos, el *Menón*, Platón satiriza esta actitud presentándonos a Anito, el más importante de los acusadores de Sócrates, como portavoz del conservadurismo y tradicionalismo ciegos. Platón le hace decir: "No son los sofistas quienes están locos, sino los jóvenes que les pagan con su dinero, y los responsables de éstos, que les dejan caer en las manos de los sofistas, son incluso peores. Mas lo peor son las ciudades que les permiten penetrar dentro de sus muros y no los expulsan".

La ironía de Platón es amarga. No hay razones suficientes para aceptar eso como un fehaciente enunciado de las opiniones de Anito en esa materia, pero de cierto que había atenienses que pensaban y decían exactamente esas cosas. La guerra, la peste, los golpes oligárquicos, la mutilación de los hermes: eso era el fruto de aquellos nuevos intelectuales y de sus acaudalados discípulos, intelectualmente divorciados de la

masa de los ciudadanos como nunca había sucedido antes, hombres que no dudaban en hacer pedazos los valores tradicionales, la ética y la religión de los antepasados. Era locura no expulsarlos: no se trataba aquí de un principio abstracto, sino de un peligro práctico para Atenas cuando otros tantos peligros la estaban sitiando ya.

En la obra *Las Nubes* de Aristófanes, en la que la "Tienda del Pensar" de Sócrates se quema en un final aristofánico típicamente tumultuoso, gran parte del retrato de Sócrates es falso, tratándose de un conglomerado de filósofos-científicos como Anaxágoras, de los sofistas y de la propia invención del autor cómico. Platón le lanza encolerizadas objeciones; también nosotros podemos proceder a trazar distinciones. Sin embargo, aquella conocida actitud escéptica arrinconaba esas distinciones como si se tratara de baladíes matizaciones: todos ellos eran corruptores de la juventud, y ¿qué importaba si unos lo eran con la astronomía y otros con la ética? ¿O si Sócrates rehusaba recibir honorarios por sus lecciones mientras que los sofistas exigían elevados emolumentos? Aristófanes estaba de cierto manejando temas presentes en la mente de todo el pueblo. Aunque no los inventara, su resultado fue que los intensificó, y a mi juicio, Platón estaba en lo cierto al asignarle a él, a distancia, cierta responsabilidad por el juicio y ejecución de Sócrates.

La distancia entre esos hechos y la obra *Las Nubes*, sin embargo, era de veinticuatro años, y la pregunta sigue en pie: ¿por qué se procesó a Sócrates en fecha tan tardía como el 399 a C.? Tanto Platón como Jenofonte implican que la respuesta ha de ser personal, que Anito, Meleto y Licón se asociaron por razones

personales que sólo nos es dado adivinar. Los agravios privados, después de todo, han sido la raíz de más de un afamado proceso. El veredicto de culpabilidad, sin embargo, es un problema distinto: una vez formulada la acusación, los complejos antecedentes que he intentado delinear ejercieron una influencia decisiva en contra de Sócrates. Aparentemente, el deseo de verlo morir no era muy fuerte: Platón expone a las claras que al anciano se le ofreció la oportunidad de partir al exilio y que éste la rechazó, prefiriendo la pena de muerte. Y ya por entonces el ambiente de agobio intelectual estaba desapareciendo, de forma que Platón en seguida pudo fundar su propia escuela en Atenas, o sea, la Academia, en donde ejerció la docencia sin ser molestado por espacio de toda una generación. No hará falta que añada que cuanto Platón enseñó era hostil en el más radical de los sentidos a las creencias y valores tradicionales de los atenienses. Tal es la ironía que corona esta trágica historia.

Sin embargo, la ironía no concluye aquí. Para Platón la condena socrática simbolizaba el mal presente en toda sociedad libre o abierta, no solamente en una democrática. Y Platón, convencido de la existencia de Absolutos y del deber del Estado de perseguir la perfección moral de sus ciudadanos, fue coherente en toda su larga vida en su oposición a la sociedad abierta. En su última y más larga obra, *Las Leyes*, compuesta casi medio siglo después de la muerte de Sócrates, propugna la pena de muerte para los casos de reincidencia en la impiedad (907D-909D). A este respecto el lapidario comentario de Sir Karl Popper es: "Platón traicionó a Sócrates".[19]

19. *The Open Society and Its Enemies* (4.ª ed. Londres, 1962), vol. I, 194. [Trad. cast.: Editorial Paidós, Buenos Aires].

Quienes no acepten la metafísica platónica no cuentan con avales para repetir su juicio sobre Atenas: una cosa es necesaria para la otra. Contemplado desde un ángulo menos absoluto, el problema de la libertad en la Atenas del tiempo de guerra resulta extraordinariamente complejo, y por lo que toca a su símbolo el caso de Aristófanes lo ilustra mejor que el de Sócrates. Los atenienses no hallaron soluciones perfectas: Como expuse antes, juzgar su experiencia de acuerdo con tal criterio significa utilizar un canon que ninguna otra sociedad ha logrado; y éste, es lo menos que se puede decir de él, resulta ser un ineficaz procedimiento. Tampoco sirve de gran cosa, reitero, buscar respuestas directas a nuestros problemas en una comunidad como aquélla, tan reducida e interrelacionada, esto es, una comunidad que apoyaba sus cimientos en una amplia base de no-ciudadanos y de esclavos, carentes de todo privilegio. Por otra parte, el problema de los atenienses sigue siendo *sensu lato* nuestro pronto problema.

De la experiencia ateniense podemos legítimamente extraer ciertas distinciones. En el campo político, entendido en su más circunscrito sentido pero comprendiendo en él la política militar, hallamos que la libertad de expresión era muy dilatada, no sólo en los primeros años, sino también en la última década de la Guerra del Peloponeso, cuando el éxito era ya muy menguado. Los ciudadanos atenienses no temían la crítica política porque tenían confianza en sí mismos, en su propia experiencia política, en su raciocinio y en su autodisciplina. Y también en sus dirigentes políticos, protegidos aquí por las medidas restrictivas que he señalado. Este autocontrol fue perdido sobre todo en el terreno religioso y ético, pero

incluso en ese campo es posible percatarse de notorias diferencias. Las reacciones públicas dependían, al menos en una parte, de la ocasión y forma de la expresión. Aristófanes y otros poetas cómicos se hallaban en franquía en sus irreverentes chanzas sobre los dioses en un modo que, en boca de filósofos o sofistas, llevaría a una acusación de impiedad.

La explicación, sugiero, ha de buscarse en el hecho de que las bromas de Aristófanes encajaban en las convenciones de los festivales religiosos (al igual que los groseros chistes que encontramos en los misterios dramáticos medievales), en los cuales la comunidad celebraba a sus dioses, mientras que se daba el caso de que los filósofos no estaban ni bromeando ni procediendo en el marco de la comunidad. Estaban atacándola —o asi pensaban muchos. Incluso los dioses se reían cuando el protagonista de la comedia aristofánica *La Paz* escogía un grueso escarabajo pelotero como vehículo para subir a su celestial morada. Pero a nadie le movía a risa la afirmación de Anaxágoras de que el sol fuese tan sólo una incandescente y lejana piedra. Tal aserto no estaba calculado para ser una broma.

El caso de Anaxágoras no ha de infravalorarse, ni en cuanto símbolo ni en cuanto filósofo. Platón realizó el más logrado triunfo prestidigitatorio de la historia al persuadir a la posteridad de que el proceso de Sócrates fue único entre las persecuciones que se llevaron a cabo en virtud de la ley de Diopites, y en realidad entre todos los acontecimientos que colman la historia de Atenas. Sin embargo, ¿qué pensaban los atenienses contemporáneos que no eran discípulos de aquel maestro? El único testimonio es el silencio, y, como ya he sugerido, no veo razón para creer que el

caso de Sócrates se alzase en la mente popular como algo tan diferente de Anaxágoras o de los demás intelectuales procesados en aquella serie de juicios por impiedad. Al igual que Anaxágoras, Sócrates podía haber escapado a la pena de muerte si hubiera accedido a exiliarse. Al contrario que Anaxágoras, sin embargo, él era un ciudadano ateniense para quien el exilio habría tenido diferente significado. Anaxágoras pudo retirarse a Lampsaco, en su Asia Menor natal, en donde le acogieron con todos los honores, y ello nos hace plantearnos una difícil cuestión. La generación de la Guerra del Peloponeso fue testigo de un ataque a los intelectuales y a su libertad que, empero, parece haberse confinado a Atenas, el centro cultural, sin rival alguno de la Hélade. ¿Cómo podemos explicarnos esa paradoja?

Una explicación muy socorrida entre los modernos comentaristas es la de referirse a la responsabilidad del pueblo, o sea, el *demos* irracional e inculto dotado de un poder que era incapaz de usar responsablemente, presa por ende de los demagogos. ¿Qué evidencia apoya esta opinión, para la cual no contamos con la autoridad de ningún antiguo? Que yo sepa, ninguna. Que el *demos*, constituido en Asamblea, aprobara la ley de Diopites es de seguro cierto, y también lo es que ese mismo *demos*, en los juicios, votó cierto número de condenas. Mas ¿de dónde provenía la iniciativa? Los papeles desempeñados por Aristófanes y por Anito en el caso de Sócrates nos sugieren que ésta procedía al menos tanto de ciertos círculos de la élite intelectual y política de Atenas cuando de las clases inferiores, y acaso en mayor medida de esa élite. Si esto es cierto, entonces la serie de procesos que van de Anaxágoras a Sócrates constituye

tanto una condena de los dirigentes de la democracia como de sus dirigidos, y esta conclusión nada clarificador nos aporta, puesto que tampoco los regímenes autocráticos u oligárquicos han sido, a lo largo de la historia, excesivamente tolerantes con las ideas.

Sugiero que en esta discusión los historiadores se han visto demasiado obsesionados con la forma y no han estado suficientemente alerta al contenido. Detrás de la intolerancia siempre se esconde el miedo, independientemente de la forma de gobierno en la que tenga lugar la represión. ¿Qué temían los atenienses en el último tercio del siglo v a. C., o bastantes atenienses al menos, como para aprobar tales condenas y castigos? La respuesta a este interrogante me parece ser la pérdida de un modo de vida que se había consolidado en el curso de medio siglo y que tenía como cimientos el imperio y la democracia; un modo de vida que era, en lo material y según los criterios de los griegos clásicos, próspera y, de consuno, en lo cultural y lo psicológico, satisfactoria y, por asi decirlo, autosatisfecha; un modo de vida que estaba siendo puesto a prueba en una prolongada y ardua contienda; un modo de vida, en fin, que requería la benevolencia o, cuando menos, la neutralidad de los dioses.

En el frente de guerra el tono moral de los atenienses seguía siendo elevado; en el frente político, también, como vimos al proceder a nuestra estimación de la libertad de expresión política. En esos campos, por tanto, detectamos escaso temor. En consecuencia, hemos de aceptar el miedo reflejado en la ley de Diopites y en los juicios consiguientes en sus propios términos. A saber: miedo a que enflaqueciese la fibra moral y religiosa de la comunidad mediante la

corrupción de la juventud y, en particular, de los jóvenes pertenecientes a la élite social.

En realidad, esta batalla estaba siendo librada en un reducido círculo, en aquel círculo del que tradicionalmente procedían los dirigentes de toda la comunidad. Eran jóvenes aristócratas los que organizaron un club denominado los *Kakodaimonistai* (literalmente: los adoradores del demonio), cuyo programa era el de burlarse de la superstición y tentar a los dioses celebrando banquetes en días infaustos. Los espíritus promotores de la mutilación de los hermes habían sido jóvenes procedentes de las clases elevadas, los únicos que contaban con medios para sufragarse los costos de la enseñanza superior impartida por los sofistas. En la *Apología* (23C) Platón hace a Sócrates admitir que éstos eran sus jóvenes seguidores. De este mismo grupo procedían los hombres que en el 411 habían preparado el golpe oligárquico y, a continuación, el régimen de los Treinta Tiranos. ¿Realmente puede sorprendernos que se desatara contra esos grupos una acerba reacción, por más que desaprobemos las formas que ésta dio en revestir?

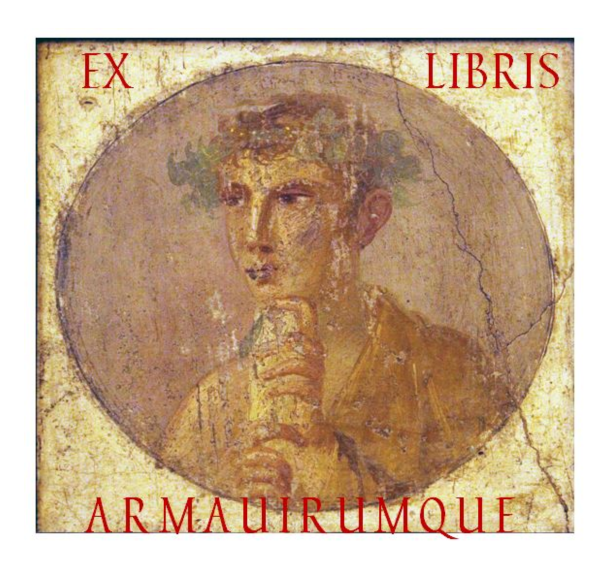
Atenas perdió la guerra y el imperio; mas recuperó la democracia y, en lapso de algunos años, la confianza en sí misma en cuanto comunidad. Aquellos temores se volatilizaron. La Atenas del siglo IV careció de la exuberancia del siglo anterior. La comedia subsistió como símbolo: los dramaturgos ya no podían construir sus obras en torno a los grandes problemas políticos del momento o las más sobresalientes figuras de la vida pública. En su lugar, volviéronse a los más serenos temas del dinero y la vida privada. Mas el debate político siguió siendo arduo y abierto; la democracia permaneció incólume en

cuanto sistema y los filósofos la condenaron con libertad, mientras exponían ideas políticas y sociales alternativas. Cuando la democracia ateniense fue por fin destruida, el golpe procedió de fuerzas externas y superiores, de Filipo de Macedonia y de su hijo Alejandro.

Una sociedad auténticamente política, en la cual la discusión y el debate constituyen sus esenciales técnicas es una sociedad plena de riesgos. Resulta inevitable que, de tiempo en tiempo, las controversias se deslicen desde cuestiones tácticas hasta las cuestiones fundamentales, que tal sociedad haya de hacer frente a retos dirigidos no sólo a la política inmediata, de quienes en un momento dado tiene a su cargo el gobierno, sino también a los principios subyacentes, o sea, un desafío radical. Ello no sólo es inevitable, sino deseable también. También será inevitable que aquellos grupos de intereses que prefieren el *statu quo* repelan ese desafío, entre otros medios con el recurso a las creencias, mitos y valores tradicionales y a la manipulación (e incluso la creación) de los mismos temores.

Los peligros son harto conocidos; los procesos por impiedad constituyen tan sólo una manifestación. "La vigilancia eterna es el precio de la libertad", se ha dicho. No hay duda; mas, como todas las tautologías, ésta ofrece escasa ayuda en el terreno práctico. Esa vigilancia... ¿contra quién se ejerce? Una respuesta es, como hemos visto, la de hacer descansar las propias defensas sobre la apatía pública, sobre la concepción del político como un héroe. He tratado de argumentar que esa forma de conservar la libertad equivale a castrarla, que más esperanzador es un retorno a la clásica concepción de la gestión pública como un

continuado esfuerzo en la educación de las masas. Seguirán existiendo errores, tragedias, procesos por impiedad; mas también es posible que asistamos a un retorno desde la alienación generalizada hasta un auténtico sentimiento comunitario. La condena de Sócrates no constituye la íntegra historia de la libertad en Atenas.



IV

LOS DEMAGOGOS ATENIENSES * [1]

Cuando las nuevas de la derrota siciliana del año 413 llegaron a Atenas, fueron recibidas con incredulidad. Poco después, los atenienses se percataron de la magnitud del desastre, y el pueblo —escribe Tucídides— "ardió en indignación contra los oradores que habían propuesto embarcarse en aquella expedición, como si ellos [el pueblo] no la hubieran por sí mismos decretado [en la Asamblea]".[2] A esta observación replicaba George Grote con la siguiente:

> Si juzgamos por esas últimas palabras, parecería que Tucídides consideraba que los atenienses, tras haber votado a favor de la expedición, se habían desposeído del derecho de quejarse de los oradores que preminentemente habían aconsejado tal medida. Por mi parte, discrepo de su opinión. Quien aconseja una medida de peso, sea cual fuere ésta, se hace moralmente responsable de su justicia, de su utilidad, y

* Subdivisiones administrativas de los ciudadanos atenienses. [*N. del T.*]

1. Este es el texto revisado de un artículo presentado a la Hellenic Society de Londres el 25 de marzo de 1961. Una versión abreviada del mismo se difundió radiofónicamente en el Tercer Programa de la BBC, publicándose en *The Listener* el 5 y 12 de octubre de 1961. Agradezco al Prof. A. Andrewes y al Prof. A. H. M. Jones sus consejos y sus críticas, al igual que a los señores P. A. Brunt y M. J. Cowling.
2. Tucídides, 8, 1.1.

de su practicabilidad; y en toda lógica caerá en desgracia, más o menos según el caso, si aquélla da en ofrecer resultados del todo opuestos a los que él había predicho.[5]

Estas dos citas, en su contradicción, evidencian todos los problemas presentes en la democracia ateniense, a saber, los problemas de la elección de las pautas políticas y de la dirección, de las decisiones y de quienes eran responsables de ellas. Por desgracia, es muy poco lo que Tucídides nos dice sobre los oradores que, con tanto éxito, propusieron a la Asamblea la decisión de intentar la gran invasión siciliana. De hecho, sobre aquella reunión en concreto guarda silencio, salvo para escribir que el pueblo fue mal informado tanto por los legados de la ciudad siciliana de Segesta como por sus propios emisarios recién tornados de Sicilia, y que la mayoría de quienes votaron ignoraban los hechos pertinentes hasta tal punto que no conocían ni la población ni el tamaño de la isla. Cinco días más tarde, se convocó una segunda Asamblea para autorizar el armamento preciso. El general Nicias aprovechó la ocasión para intentar que se abandonase todo el programa, con la oposición de un número de oradores, atenienses y sicilianos, que el historiador ni nombra ni describe en modo alguno, y de Alcibíades, de quien se ofrece un discurso sobremanera ilustrador de la forma de pensar de Tucídides y de su juicio sobre el personaje en cuestión, mas prácticamente mudo con respecto a los problemas debatidos, ya fuera los inmediatos o los más generales de procedimiento y dirección democrática. El resul-

5. *A History of Greece*, nueva edición (Londres, 1862), V, p. 317, nota 3.

tado fue la total derrota de Nicias. Todos estaban en esos momentos —admite Tucídides— más decididos que antes a llevar a término el plan: viejos y jóvenes, soldados hoplitas (que procedían de las clases adineradas) y el pueblo llano. Los pocos que se seguían oponiendo, concluye el historiador, rehusaron votar por miedo a no parecer patriotas.[4]

La oportunidad de la expedición siciliana es un asunto muy complejo. El propio Tucídides expresó más de una opinión en el transcurso de su vida. No obstante, parece que no mudó su juicio con respecto a los oradores: éstos formularon su propuesta por erradas razones y consiguieron su aprobación aquel día manipulando las emociones y la ignorancia de la Asamblea. Alcibíades, escribe, fue el más insistente de todos, porque deseaba humillar a Nicias, porque era personalmente un ambicioso y esperaba conseguir nombradía y riquezas de su mandato como general en la campaña, y porque sus dispendiosas y licenciosas inclinaciones eran más gravosas de lo que en realidad podía permitirse. En otro pasaje, expresándose en términos más generales, Tucídides escribe lo siguiente:

> [Bajo Pericles] la forma de gobierno era una democracia en el nombre, mas en realidad, se trataba del gobierno del primer ciudadano. Sus sucesores eran más parecidos los unos a los otros, y cada uno de ellos instaba por convertirse en el primero, con lo que incluso llevaron la gestión pública al capricho del pueblo. Esto, como era de esperarse en un Estado rector de un gran imperio, ocasionó multitud de errores.[5]

4. Tucídides, 6.1-25.
5. Tucídides, 2.65.9-11.

En resumen, tras la muerte de Pericles, Atenas cayó en manos de los demagogos y se precipitó a su ruina. Tucídides, con todo, no utiliza la voz "demagogo" en ninguno de los pasajes que estoy manejando. En él se trata de un vocablo infrecuente,[6] de igual forma que, en general, lo es en las fuentes griegas. Este hecho puede parecer sorprendente, pues no hay tema más conocido en la común representación de Atenas (a pesar de la rareza del vocablo) que el del demagogo y su asistente, el sicofante. El demagogo es un ser funesto: en él "conducir al pueblo" es engañarlo —engañarlo, sobre todo, por dirigirlo mal. Al demagogo le guían el interés egoísta, el deseo de acrecentar su poder personal, y mediante ese poder, de conseguir más riqueza. Para llegar a este fin, desprecia todos los principios, toda forma auténtica del arte de gobernar, y adula al pueblo en todas las maneras —como dice Tucídides: "llevando incluso la gestión pública al capricho del pueblo". Esta imagen es la que obtenemos no sólo de la evidencia directa, sino también por implicación *a contrario*. He aquí, por ejemplo, la descripción que Tucídides nos ofrece del tipo legítimo de estadista:

> Merced a su prestigio, a su inteligencia, y a su conocida incorruptibilidad frente al cohecho, Pericles era capaz de dirigir al pueblo como lo haría un hombre libre. Él los conducía, en vez de ser conducido por ellos. No precisaba seguir sus caprichos en la consecución del poder; por el contrario, su reputación era tal que podía contradecirle y provocar así su ira.[7]

6. Usado únicamente en 4.21.3, y "demagogia" en 8.65.2.
7. Tucídides, 2.65.8.

Mas éste no era el juicio de todos. Aristóteles coloca la linde divisoria un poco antes: fue tras la toma del poder en el consejo del Areópago por parte de Efialtes, cuando la pasión de la demagogia hizo su aparición. Pericles, continúa el filósofo, consiguió en primer término influencia política procesando a Cimón por incompetencia en el cargo; emprendió con energía una política de poderío marítimo "que proporcionó a las clases inferiores la audacia de alzarse más y más a la dirección política"; e introdujo la remuneración por los servicios de juez, con lo que cometía delito de cohecho con el pueblo mismo utilizando el dinero de éste. Tales eran las prácticas demagógicas que llevaron a Pericles al poder, el cual, Aristóteles concede, fue usado por éste con propiedad y comedimiento.[8]

Pero mi cometido aquí no es el de valorar individualmente a Pericles o examinar de forma lexicográfica el término "demagogia". El vocabulario político de los griegos era, por lo general, vago e impreciso, con excepción de los títulos formales, para cargos individuales o corporaciones del Estado (y con harta frecuencia ni siquiera entonces). La palabra *demos* era ya en si misma ambigua; entre sus significados, sin embargo, estaba uno que llegaría a dominar el uso literario, a saber, "el pueblo llano", "las clases inferiores", y ése era el sentido que proporcionaba

8. *La constitución de Atenas*, 27-28; cf. *Política*, 2.9.3 (1274 a 3-10) A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucidides* (Oxford, 1956), II, p. 193, señala que "Plutarco dividió la carrera política de Pericles en dos mitades muy diferenciadas, la primera cuando éste empleó rastreras artes demagógicas para conquistar el poder, la segunda cuando, ganado ya, lo utilizó noblemente".

sus resonancias a la voz "demagogo": dirigentes de los asuntos públicos gracias al apoyo de la plebe. Todos los autores aceptan como un axioma la necesidad de la dirección política; su problema estribaba en distinguir entre los tipos acertados y los tipos errados que ésta podía revestir. Con respecto al caso de Atenas y a su democracia, el término "demagogo" se convirtió comprensiblemente en la más sencilla forma de designar el tipo errado, y nada importa que el vocablo, en un texto dado, haga o no su aparición. Supongo que fue Aristófanes quien fijó el modelo con su retrato de Cleón; sin embargo, ni a él ni a ningún otro aplicaría nunca, de forma directa, el apelativo de "demagogo"; [9] lo mismo sucede con Tucídides, quien de cierto estimaba que Cleofón, Hipérbolo y algunos, por no decir todos, de los oradores responsables del desastre siciliano, eran demagogos; mas nunca confirió tal título a ninguno de estos hombres.

Es importante que acentuemos el concepto, antes señalado, de "tipo", pues el problema que los autores griegos plantean es uno sobre las *cualidades* esenciales del hombre de Estado, y no (excepto de forma harto secundaria) sobre sus técnicas o competencia de oficio, ni siquiera (salvo de forma sobremanera general) sobre su programa y sus ofertas políticas. La distinción para ellos crucial es la que se establece entre el hombre que se entrega a la gestión pública con el único fin de servir al bien del Estado, y quien, guiado

9. Aristófanes emplea las voces "demagogia" y "demagogo" una sola vez en la obra *Los Caballeros*, vv. 191 y 217 respectivamente. En las demás obras que han llegado a nosotros aparece únicamente el verbo "ser un demagogo", también usado en una sola ocasión (*Las Ranas*, 419).

por su interés egoísta, hace de éste su meta y, para cumplir sus dictados, se sirve de la adulación ante el pueblo. El primero puede cometer errores y adoptar una línea política errada en una determinada situación; el segundo podrá en ocasiones formular propuestas acertadas, como cuando Alcibíades disuadió a los marinos de la flota surta en Samos de que abandonaran aquella posición naval, regresando apresuradamente a Atenas en el 411 a. C. para derrocar a los oligarcas que allí se habían alzado con el poder: a esta acción Tucídides le brinda su aprobación expresa.[10] Mas éstos no son distingos fundamentales. Tampoco lo son los restantes rasgos que se les atribuye a los demagogos: la costumbre de Cleón de gritar cuando se dirigía a la Asamblea, la falta de integridad personal en asuntos económicos, y demás. Tales puntos únicamente realzan la imagen. De Aristófanes a Aristóteles, el ataque a los demagogos siempre se centra en una cuestión crucial: ¿en interés de quién ejercen su misión como estadistas?

Tras esta formulación del interrogante se ocultan tres proposiciones. La primera es que los hombres no son iguales: ni en su valía moral, ni en sus capacidades, ni en su *status* social y económico. La segunda es que todas las comunidades tienden a dividirse en facciones; de éstas las más fundamentales son, por un lado, la de los ricos y gentes de alcurnia, por otro, la de los pobres —y cada una de ellas tendrá sus potencialidades, cualidades e intereses propios. La tercera proposición es que el Estado bien ordenado y bien gobernado es aquel que supera a las facciones y sirve como instrumento de la vida recta de sus ciudadanos.

10. Tucídides, 8.86.

La facción constituye el más acerbo mal y el más acostumbrado peligro de una comunidad. Mas la voz "facción" es tan sólo una convencional traducción inglesa [*faction*] del término griego *stasis*, una de las más notables palabras que podamos hallar en cualquier lengua. Su radical es la de "situación", "posición", "colocación", "estado". Su abanico de significados políticos puede ilustrarse de la mejor de las maneras mediante una mera tabulación de las definiciones que encontramos en el diccionario: "partido", "partido formado con fines sediciosos", "facción", "sedición", "discordia", "división", "desacuerdo" y, en fin, un significado harto bien atestiguado que incomprensiblemente no figura en nuestro léxico, a saber, "guerra civil" o "revolución". Al contrario de lo que acontece con la voz "demagogo", *stasis* es palabra muy usada en la literatura y sus connotaciones son, por lo regular, peyorativas. También es de extrañar que éste sea el más arrinconado concepto en los modernos estudios de historia helena. En mi opinión, no se ha observado lo bastante frecuentemente o, de hacerlo, no con la debida pregnancia, que por necesidad debe de significar algo el hecho de que una palabra que posee el sentido originario de "situación" o "posición" y que, en abstracta lógica, podría haber comportado un sentido asimismo neutro al utilizarse en un contexto político, no lo hiciera en la práctica, sino que, antes bien, se revistiera de los más negativos matices. Una posición política, una posición partidista –tal es la inescapable implicación– constituye de por sí algo funesto, algo que conduce a la sedición, a la guerra civil, y a la subversión de la fábrica social.[11] Y esta misma tendencia la hallamos reprodu-

11. El único análisis sistemático que conozco de este punto es el de

cida en todo el lenguaje. Después de todo, no existe ninguna norma eterna de acuerdo con la cual "demagogo", o sea "quien conduce al pueblo", tenga por necesidad que significar "quien *mal*-conduce o descarría al pueblo". O por qué *hetairia*, vieja palabra griega que, entre otros significados, tenía el de "grupo" o "sociedad" de amigos, pasara en la Atenas del siglo v a significar simultáneamente "conspiración", "organización sediciosa". Sea cual fuere la explicación, lo seguro es que ésta no mora en la filología, sino en la misma sociedad helena.

Nadie que haya leído a los autores políticos griegos habrá dejado de advertir la unanimidad de enfoque que a este respecto evidencian. Fueran cuales fueran los desacuerdos existentes entre ellos, todos insisten de consuno en que el Estado debe alzarse por encima de los intereses de clase o de facción. Sus metas y objetivos son morales, intemporales y universales, y sólo pueden lograrse —o, por mejor decir, sólo es posible aproximarse o acercarse a ellos— por medio de la formación del ciudadano, de la conducta moral (sobre todo por parte de los que detentan la autoridad), de la legislación adecuada y de la elección de los gobernantes legítimos. De cierto que no se niega, en cuanto hecho empírico, la existencia de clases e intereses. Lo que sí se niega es que la elección de las metas políticas pueda estar legítimamente vinculada a tales clases y tales intereses, o que el bien del Estado pueda conseguirse de otra forma que no sea mediante

---

D. Loenen, con el nombre de *Stasis*, estudio muy breve y que sirvió como conferencia inaugural de curso (Amsterdam, 1953). Este investigador advirtió que, contrariamente a la opinión de la mayoría de los estudiosos contemporáneos, "la ilegalidad no era precisamente el elemento *constante* de la *stasis*" (p. 5).

la marginación, cuando no la supresión, de los intereses privados.

Fue Platón, ciertamente, quien llevó esta línea de argumentaciones a sus soluciones más radicales. Ya en el *Gorgias* había argüido que ni siquiera las grandes figuras políticas atenienses del pretérito –Milcíades, Temístocles, Cimón y Pericles– eran auténticos estadistas. Lo único que habían hecho era ser más complacientes que sus sucesores a la hora de gratificar los deseos del *demos* con barcos, murallas y astilleros. Fracasaron a la hora de hacer de los ciudadanos hombres moralmente mejores, y llamarlos "estadistas" significa, por ende, confundir al pastelero con el médico.[12] Más tarde, en la *República*, Platón expuso su propuesta de concentrar todo el poder en las manos de una pequeña y selecta clase, apropiadamente instruida. Ésta habría de verse libre, en virtud de las más radicales medidas, de todo tipo de interés específico con la abolición, por lo que a ellos respectaba, tanto de la propiedad privada como del orden familiar. Tan sólo en tales condiciones, podrían éstos comportarse como perfectos agentes morales, rectores del Estado hacia los fines a éste propios sin que ningún interés egoísta empañara su empresa. Platón, no cabe duda, no era el más típico representante de la especie humana; generalizar a partir de él para referirse a los demás hombres es de cierto un inseguro ejercicio; ni para referirse a los demás griegos o acaso a uno sólo. ¿Quién compartía con él esa apasionada convicción de que un grupo de cualificados peritos –sus filósofos– podrían tomar decisiones universalmente correctas y obligadas para la vida justa, la vida

12. *Gorgias*, 502 E - 519 D.

de la virtud, en la que estribaba el único fin del Estado y que, además, hubieran de detentar el poder de hacerlas cumplir?[13] Sin embargo, en ese punto al que ahora me estaba refiriendo, o sea, la relación entre los intereses privados y el Estado, Platón concordaba con multitud de autores griegos (por más que éstos discreparan sobre las respuestas que él ofrecía a tales cuestiones). En la gran escena final de la tragedia de Esquilo *Las Euménides*, el coro expresa esa doctrina de forma explícita: el bienestar del Estado tan sólo puede descansar en la armonía y la franquía de facciones. Tucídides implica esta opinión más de una vez.[14] Y la misma subyace a la mixta constitución que encontramos en la *Política* de Aristóteles.

El Estagirita, el más empírico de todos los filósofos helenos, compiló enormes cantidades de datos sobre los mecanismos reales presentes en los Estados helenos, incluyendo en ellos diversos hechos sobre la *stasis*. La *Política* incluye una elaborada taxonomía de la *stasis*, e incluso aconseja sobre cómo evitar a ésta en ciertas condiciones. Mas los cánones y fines de Aristóteles eran éticos, y su obra una rama de la filosofía moral. Contemplaba, pues, la conducta política de manera teleológica, de acuerdo con aquellos fines morales que la Naturaleza había impreso en el hombre; y tales fines se verían subvertidos si los gobernantes tomaban sus decisiones de acuerdo con criterios de intereses personales o de clase. Tal es el criterio que sigue a la hora de distinguir entre las tres

13. Véase R. Bambrough, "Plato's political analogies", en *Philosophy, Politics and Society*, ed. Peter Laslett (Oxford, 1956), pp. 98-115.

14. Este extremo se desarrolla más ampliamente en su larga relación (3.69-85) de la *stasis* acaecida en Corcyra en el 427 a. C.

formas de gobierno "legítimo" ("según la justicia absoluta") y sus formas degeneradas: la monarquía que se vuelve tiranía, cuando un individuo gobierna antes en el interés propio que no en el de todo el Estado; la aristocracia que se convierte en oligarquía, y la república [*polity*] en democracia (o, en el lenguaje de Polibio, la democracia se convierte en gobierno del populacho).[15] Entre las democracias, además, las existentes en las comunidades rurales serán superiores en valía a las otras, pues los agricultores están demasiado ocupados con sus menesteres propios como para preocuparse de asistir a las asambleas; mientras que los artesanos y tenderos urbanos hallan fácilmente tiempo libre para comparecer en ellas, y los tales "son, por lo general, gentes funestas".[16]

Sobre este extremo del interés especial y el interés general, de las facciones y la concordia, las excepciones evidenciables a la corriente de pensamiento que he resumido son escasas y poco satisfactorias. Una que merece particular atención, por más que parezca irónico, es un panfleto sobre el Estado de Atenas compuesto por un anónimo autor del siglo v en su segunda parte, escritor al que por lo general se conoce hoy con el nombre, en exceso amable a la verdad, del Viejo Oligarca. Esta obra constituye una diatriba contra la democracia, insistiendo en el tema de que ésta es un régimen nefasto porque todos sus actos están determinados por los intereses de los sectores más pobres de los ciudadanos (o sea, de las clases inferiores). La argumentación es harto conocida; lo que

15. Aristóteles, *Política*, 3.4-5 (1278b-79b), 4.6-7 (1293b-94b); Polibio, 6.3-9.

16. Aristóteles, *Política*, 6.2.7-8 (1319a); y Jenofonte, *Helénicas*, 5.2.5-7:

confiere al panfleto su inusitado interés es la conclusión siguiente:

> Por lo que toca al sistema de gobierno de los atenienses, afirmo que éste no es de mi agrado. Sin embargo, puesto que fue su decisión la de convertirse en una democracia, es justo decir que, a mi parecer, la están conservando bien con los métodos que os he descrito.[17]

Dicho de otra manera, la fuerza del gobierno de los atenienses deriva precisamente de lo que en muchos es únicamente objeto de crítica, a saber, que tal gobierno representa a una facción que actúa desvergonzadamente en su propio provecho.

La gran diferencia entre el análisis político y el juicio moral no podría ejemplificarse mejor. No me malentendáis, afirma el Viejo Oligarca, en realidad, algunos de vosotros y yo detestamos la democracia; mas una razonada consideración de los hechos nos muestra que lo que condenamos con criterios morales es algo sobremanera fuerte en cuanto fuerza práctica, y su fuerza estriba en su inmoralidad. Esta corriente de investigación prometía grandes resultados; mas no fue continuada en la Edad Antigua. En su lugar, aquellos autores cuya orientación era antidemocrática persistieron en su concentración sobre temas de filosofía política. ¿Y qué sucedió con los que se declararon a favor del régimen democrático? A. H. M. Jones ha intentado recientemente llegar a una formulación de la teoría democrática partiendo de la evidencia fragmentaria que ha llegado a nosotros, pro-

17. Pseudo-Jenofonte, *Constitución de Atenas*, 3, 1; véase A. Fuks, "The 'Old Oligarch' ", *Scripta Hierosolymitana*, 1 (1954), pp. 21-35.

cedente en su mayor parte del siglo IV.[18] Incluso en fecha más cercana, Eric Havelock realizó un colosal intento por descubrir lo que él bautizó como el "talante liberal" de la gestión política ateniense en el siglo V, basándose principalmente en los fragmentos de los filósofos presocráticos. Al reseñar su libro, Momigliano sugería que el esfuerzo había sido condenado al fracaso desde el inicio, "porque no es en absoluto cierto que en el siglo V existiera una idea bien articulada de la democracia".[19] Yo iría más lejos: a mi juicio, nunca existió en Atenas una teoría articulada de la democracia. Existían, cierto, nociones, máximas, generalidades —ésas que Jones ha recogido—; mas, en su conjunto, no constituyen una teoría sistemática. Y ¿por qué habrían de hacerlo? Es una curiosa falacia el suponer que todo sistema social o gubernamental que la historia haya producido hubiera tenido, por necesidad, que ir acompañado de un elaborado sistema teórico. Cuando tal es el caso, ésa es a menudo la acción de legistas, y Atenas no contaba con juristas en el propio sentido del término. O quizá sea labor de filósofos; mas los filósofos sistemáticos de este período manejaban un conjunto de conceptos y de valores incompatibles con la democracia. Los demócratas profesos hicieron frente a tales ataques ignorándolos, procediendo como si tal cosa a la conducción de los asuntos políticos de acuerdo con sus propias nociones, pero sin componer tratados sobre su actuación. Mas nada de esto, sin embargo, constituye una

18. *Athenian Democracy* (Oxford, 1957), cap. III.

19. E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (Londres, 1957), reseñado por A. Momogliano en *Revista Storica Italiana*, LXXII (1960), pp. 534-541.

razón para que no intentemos analizar lo que los atenienses dejaron de hacer por sí mismos.

Ninguna exposición del régimen democrático de Atenas podrá preciarse de alguna validez si olvida los cuatro puntos siguientes, obvios en sí mismos cada uno de ellos, mas, me aventuro a afirmar, rara vez tomados en su conjunto con la consideración que merecen en las exposiciones coetáneas. El primero es que aquélla era una democracia directa y, por más que tal sistema pueda tener en común con la democracia representativa, ambas difieren en ciertos aspectos fundamentales y, en particular, precisamente en esos problemas que aquí estamos contemplando. El segundo punto es lo que Ehrenberg apellida la "estrechez de espacio" de la *polis* griega, apreciación que, como él mismo correctamente ha acentuado, es crucial para la comprensión de su vida política.[20] Las implicaciones aparecen resumidas por Aristóteles en este famoso pasaje:

> Un Estado compuesto por numerosos habitantes... no será un verdadero Estado, por la sencilla razón que apenas si podrá tener una auténtica constitución. ¿Quién puede ser general de tan numerosa hueste? ¿Y quién su heraldo si no Estentor?[21]

El tercer punto es que la Asamblea constituía la corona del sistema, detentadora del derecho y del poder de tomar todas las decisiones políticas —en la práctica real con escasas limitaciones, ya fueran de precedentes o de competencias. (En rigor existían apelaciones por parte de la Asamblea a los tribunales

20. *Aspects of the Ancient World* (Oxford, 1946), pp. 40-45.
21. *Política*, 7-4.7 (1326b3-7).

populares, con su numerosa participación de legos. No obstante, dejo a un lado estos tribunales en gran parte de lo que sigue –aunque no totalmente– porque creo, al igual que los mismos atenienses, que, a pesar de que hacían más complejo el mecanismo de la gestión política, éstos eran una expresión y no una reducción del absoluto poder del pueblo actuante directamente; y porque estimo que el análisis operacional al que estoy intentando proceder no se alteraría substancialmente y sí acaso se obscurecería en alguna medida si en esta breve exposición no me concentrara en los procedimientos asamblearios.) La Asamblea, en resumidas cuentas, no era sino una reunión de masas al aire libre en una colina llamada la Pnyx; y el cuarto punto, en consecuencia, es que nos estamos refiriendo a problemas de comportamiento de masas; su psicología, las leyes de su conducta no podrían identificarse con las de un reducido grupo de personas, o incluso con las de una entidad un poco más numerosa como puede ejemplificarnos el moderno parlamento (aunque, es menester admitir, por lo que toca a tales pautas y leyes, hoy por hoy sólo podemos reconocer su existencia).

¿Quiénes formaban parte de la Asamblea? Ésta es una cuestión que no podemos contestar satisfactoriamente. Todos los ciudadanos varones automáticamente se tornaban elegibles para asistir a las reuniones al cumplir los dieciocho años, y conservaban ese privilegio hasta la muerte (con la excepción del reducido número que perdieran sus derechos cívicos por una u otra razón). En los días de Pericles la cifra elegible era de unos 40.000. Las mujeres estaban excluidas; también los harto numerosos no-ciudadanos, prácticamente en su totalidad griegos, aunque foras-

teros a la esfera política; y lo mismo cabe decir de los numerosos esclavos. Todas estas cifras son conjeturas; mas no sería locamente aventurado estimar que los ciudadanos varones adultos comprendieran aproximadamente un sexto de la población total (tomados en su conjunto la ciudad y el campo). Sin embargo, la cuestión crítica que habremos de decidir es de dónde provenían esos cuatro, cinco o seis mil ciudadanos que, del total de 40.000, hacían acto de presencia en la Asamblea. Es razonable imaginar que, en condiciones normales, la asistencia correspondía preferentemente a los habitantes de la ciudad. Pocos campesinos se desplazarían frecuentemente para asistir a una reunión de la Asamblea.[22] Por tanto, un amplio sector de la población elegible estaba, con respecto a la participación directa, excluida. Con esto ya sabemos algo, aunque no sea un gran progreso. Podemos conjeturar, por ejemplo, con ayuda de unas pocas pistas que encontramos en las fuentes, que la composición de la Asamblea normalmente escoraba del lado de los más viejos y más adinerados; mas esto constituye tan sólo una conjetura, y el grado de esa tendencia no puede ni siquiera conjeturarse.

No obstante, puede establecerse un valioso punto a este respecto, a saber, que cada una de las reuniones de la Asamblea era irrepetible en su composición. No existía derecho de participación en la Asamblea en cuanto derecho general, únicamente de participación en una Asamblea dada y en un día dado. Acaso los cambios de reunión a reunión no eran significativos en tiempos de paz y concordia, cuando no se discu-

22. Que el Estagirita infirió notabilísimas conclusiones de tal estado de cosas ya se ha indicado en la nota 16.

tian problemas vitales. Sin embargo, incluso en tales casos, se carecía allí de ese importante elemento de la predictibilidad. Cuando formaba parte de una Asamblea dada, ningún autor de propuestas políticas podía saber con certeza si no había acaecido en la composición de los asistentes algún cambio que, ya accidentalmente, ya en virtud de una organizada movilización de un sector de la población, no desequilibrara la balanza de los votos en contra de una decisión acordada en alguna reunión previa. Y a menudo las circunstancias no eran las normales de la paz. En la última década de la Guerra del Peloponeso, para tomar este ejemplo límite, toda la población rural había sido obligada a abandonar el agro y a refugiarse dentro de las murallas de la urbe. No es posible creer con visos de razón que durante ese período no asistieran a las reuniones proporciones de campesinos más elevadas que las usuales. Análoga situación prevaleció por espacios más breves en otros momentos de la historia de Atenas, cuando una hueste enemiga había invadido el Ática. No tenemos por qué interpretar literalmente a Aristófanes cuando abre su comedia *Los Acarnenses* con el soliloquio de un rústico que, sentado en la Pnyx, aguarda que la Asamblea principie su sesión y se dice a sí mismo que odia a toda la ciudad y a todos cuantos en ella moran, y cómo se propone abuchear a cualquier orador que se pronuncie por cualquier otra cosa que no sea la paz. Con todo, Cleón no podía darse el lujo de ignorar a ese extraño elemento sentado junto a él en la falda de la loma. Bien podía darse el caso de que torciera una dirección política de la que él había sido inspirador cuando la Asamblea la componían tan sólo habitantes urbanos.

El único ejemplo claro que obra en nuestro poder

es el que se refiere a los acontecimientos del año 411. Mediante el terror se consiguió que la Asamblea votase entonces la abolición del régimen democrático y de cierto que no fue un azar que ello acaeciera cuando la armada estaba movilizada en su totalidad y surta en la isla de Samos. Los ciudadanos que en ella se encuadraban procedían de las clases más pobres y era sabido que constituían los más firmes soportes del sistema democrático en la forma que éste revestía a finales del siglo v. Su concentración en Samos significaba su incomparecencia en Atenas, y ello capacitó a los oligarcas para obtener favorable mayoría en una Asamblea que no sólo era minoritaria con respecto a los miembros elegibles para su composición, sino también atípica en ese su mismo carácter minoritario. Nuestras fuentes no nos permiten estudiar de forma sistemática la historia de la política ateniense con tales conocimientos a nuestra disposición; mas de cierto que los hombres que gobernaron Atenas eran agudamente conscientes de la posibilidad de un cambio en la composición de la Asamblea, y esto fue incluido en sus cálculos en el plano táctico.

Cada reunión, además, era completa en sí misma. Concedo que el Consejo (*boulé*) desarrollaba una notable labor preparatoria, que era también preciso contar con arreglos de índole informal, por lo que a solicitaciones de votos se refiere, y que existían asimismo ciertos mecanismos para controlar y mantener en sus límites a mociones frívolas o irresponsables. Sin embargo, lo cierto es que el procedimiento normal era el de exponer una propuesta, debatirla y, en fin, aprobarla (con o sin enmiendas) o rechazarla en una sola y continuada sesión. Hemos de contar, por tanto, no sólo con la susomentada estrechez del espa-

cio sino también del tiempo, y con las presiones que ello generaba sobre todo en dirigentes o aspirantes a serlo. Hice antes mención del caso de la expedición siciliana, la cual fue decidida en principio en un solo día y planeada a continuación, por asi decirlo, cinco días más tarde cuando se procedió al voto de su escala y presupuesto. Otro ejemplo es el conocido debate sobre Mitilene. Al comienzo de la Guerra del Peloponeso la ciudad de Mitilene se levantó en armas contra el Imperio Ateniense. Su rebelión fue sofocada y la Asamblea de los atenienses decidió escarmentar a los habitantes de aquella ciudad traidora condenando a muerte a toda su población masculina. Al punto hicieron su aparición los escrúpulos del sentimiento, se volvió a abrir el debate en otra reunión convocada para el mismo día siguiente, y aquella decisión fue revocada.[23] Cleón, por entonces la más sobresaliente figura política de Atenas, abogaba por la política del terror. De esta suerte, la segunda Asamblea le supuso una derrota personal —puesto que había participado en los debates de entrambos días—, por más que parece que con ello no perdiera su *status* ni tan siquiera a título temporal (como bien podía haberle acaecido). ¿Cómo, empero, es posible medir el efecto psicológico que esa suerte, en veinticuatro horas tornada contraria, alumbraría en él? ¿Cómo estimaremos no sólo su impacto, sino también la consciencia, a lo largo de toda su carrera como dirigente político, de que tal posibilidad constituía un constante factor en la gestión pública de Atenas? No pueden ofrecerse a tales interrogantes respuestas concretas; mas presumo que el peso de tal consciencia no era ligero. De

23. Tucídides. 3.27-50.

cierto que Cleón apreciaría de forma que a nosotros no nos es dado sospechar qué suponía para hombres como él el hecho de que en el segundo año de la Guerra del Peloponeso, cuando el tono moral de los atenienses se hallaba temporalmente decaído por la presencia de la peste, el mismo pueblo atacara a Pericles, le impusiera una gravosa multa y le depusiera por breve lapso de tiempo de su cargo de general.[24] Si esto podía pasarle a Pericles, ¿quién estaba impune?

En el caso de Mitilene, la exposición de Tucidides sugiere que la de Cleón era, en el segundo día de reunión de la Asamblea, una causa perdida, puesto que intentó persuadir a los asistentes de que abandonaran una línea de actuación que, desde el momento en que se había abierto aquella sesión, éstos estaban dispuestos a adoptar, y que, en consecuencia, fracasó. Mas la relación de la reunión del año 411, tal como Tucídides la relata, es algo diferente. Pisandro comenzó su exposición con sentimientos contrarios por parte de los asistentes, cuando les propuso que se considerase la posibilidad de introducir un sistema de gobierno oligárquico, y concluyó la sesión con una victoria. El debate había atraído suficientes votos como para otorgarle una mayoría.[25]

El debate dirigido a ganar los votos que proceden de una muchedumbre de varios miles reunidos a la intemperie, comporta el empleo de la oratoria en el estricto sentido de esta palabra. Por ello, era un lenguaje perfectamente preciso el utilizado cuando se apellidaba "oradores" a los dirigentes políticos —como sinónimo y no, como pudiéramos acaso pre-

24. Tucídides, 2.65.1-4.
25. Tucídides, 8.53-54.

sumir, como señal de una particular habilidad en el caso de una particular figura política. En las condiciones de Atenas, no obstante, con esto se implica mucho más. El cuadro de la Asamblea que he intentado bosquejar sugiere no sólo el uso de la oratoria, sino también una "espontaneidad" en el debate y la decisión de la cual carece la democracia parlamentaria, al menos en nuestros días.[26] Todos sabían, audiencia y ponentes de consuno, que antes de que anocheciese tendría que haberse acordado algo, y que cada uno de los presentes votaría "libremente" (sin miedo a disciplina u otro control de partido) y de forma resuelta, y que, por tanto, cada discurso, cada argumentación iba dirigida a persuadir a la audiencia sobre el lugar mismo, que todo aquello era una representación seria, tanto en el todo como en las partes.

Escribo el adverbio "libremente" entrecomillándolo, porque lo último que es mi propósito implicar es la actividad de una facultad racional, franca y descorporeizada, ese fantasma favorito de tantos teóricos de la política desde la Ilustración acá. Los miembros de la Asamblea se veían libres de esos controles que atan a los miembros de un Parlamento: no ocupaban ningún cargo oficial, no eran elegidos y, por tanto, no podían ser castigados o gratificados de acuerdo con el registro de sus votos. Sin embargo, no estaban libres de frente a su condición humana, de sus hábitos y tradiciones, de la influencia de amigos y parientes, de su clase y *status*, de sus personales experiencias,

26. Véase el valioso artículo de O. Reverdin, "Remarques sur la vie politique d'Athènes au V^e^ siècle", *Museum Helveticum*, II (1945), pp. 201-212.

prejuicios, valores, aspiraciones y temores —gran parte de lo cual es subconsciente. Mas tales elementos llevaban con ellos al comparecer en la Pnyx, y con éstos escuchaban los debates y arribaban a sus decisiones, o sea, bajo condiciones sobremanera diversas a las prácticas del voto en la contemporaneidad. Existe una inmensa diferencia entre, por un lado, el ejercicio del voto en infrecuentes ocasiones a favor de un hombre o de un partido y, por otro, el ejercicio de ese mismo derecho cada pocos días, de forma directa y sobre los problemas vivos. En tiempos de Aristóteles, la Asamblea se convocaba cuando menos cuatro veces en cada uno de sus períodos de treinta y seis días. No sabemos si esto era asimismo la regla en el siglo v; mas existían ocasiones, como por ejemplo durante la Guerra del Peloponeso, en que las reuniones acontecían incluso con frecuencia mayor. Además existían los otros dos factores que he mencionado, la pequeñez del orbe ateniense, en el cual cada miembro que formaba parte de la Asamblea conocía personalmente a muchos de los demás asistentes sentados en la Pnyx, y ese factor de concentración de masas en la votación —situación prácticamente desvinculada del acto impersonal de rellenar una papeleta de voto en aislamiento físico de todo otro votante; acto que, por demás, se realiza con el conocimiento de que millones de otros hombres y mujeres están simultáneamente haciendo lo mismo en multitud de lugares, algunos de ellos a miles de kilómetros de distancia. Cuando, por ejemplo, Alcibíades y Nicias se dirigieron a la Asamblea en el 415, el uno para proponer la expedición hacia Sicilia y el otro para argumentar en su contra, ambos sabían que, de aprobarse la moción, a uno u otro se le encomendaría el mando de las tropas.

Y entre los asistentes había muchos a quienes en realidad se les estaba demandando, si daban su voto favorable, a que ellos mismos, personalmente, emprendieran la marcha a los pocos días, como oficiales, soldados o marinos. Tales ejemplos podemos duplicarlos en lo relativo a terrenos de importancia nada menor como el caso de los impuestos, el abastecimiento alimenticio, el pago por los servicios en los tribunales de justicia, la extensión del derecho a votar, las leyes de ciudadanía, etc.

De seguro que gran parte de la actividad de la Asamblea era de menor envergadura, ocupada como estaba en gran medida por asuntos de carácter técnico (tales como las regulaciones del culto) o de los actos cremoniales (como los nombramientos honorarios otorgados a gran número de individuos). Sería un error imaginar que Atenas era una ciudad en la que semana sí semana no fueran objeto de debate y decisión acerbas opciones que dividieran a los ciudadanos. Mas, por otro lado, muy pocos fueron los años (y de cierto que ningún período que cubriera dos lustros), en los que no surgieran tremendas confrontaciones: las dos invasiones del persa, la larga serie de medidas que completaron el proceso de democratización, el Imperio, la Guerra del Peloponeso (que se prolongaría por espacio de veintisiete años) y sus dos paréntesis oligárquicos, las inacabables maniobras diplomáticas y guerras acaecidas en el siglo IV, con sus correspondientes crisis fiscales, todo lo cual habría de culminar en las décadas de Filipo y Alejandro Macedonios. No fue a menudo el caso, como le sucedió a Cleón a raíz de la disputa sobre Mitilene, que un político hubiera de repetir su actuación ante la Asamblea por dos días consecutivos; mas la

Asamblea se convocaba regularmente, sin que existieran largos períodos de vacación o receso. La marcha semanal de la contienda, valga el ejemplo, tenía que ser supervisada por la Asamblea también semanalmente; como si Winston Churchill se hubiera visto obligado a convocar un *referendum* antes de cada iniciativa tomada en la Segunda Guerra Mundial, y después habérselas con otro una vez que esa iniciativa se hubiera tomado, en la Asamblea o ante los tribunales, para determinar no sólo cual iba a ser el siguiente paso, sino también para decidir si era menester derrocarle de su cargo, y abandonar sus planes o incluso si había de ser considerado criminalmente culpable, sujeto a multa o destierro o, es posible concebirlo, a la pena capital ya sea por la propuesta en sí o por la iniciativa previa que habia tomado. Era, en efecto, parte del sistema de gobierno de los atenienses el que un dirigente político aparte del perpetuo reto al que se veía sometido delante de la Asamblea, viera cernirse sobre él, también sin descanso, la amenaza de un proceso legal de motivación política.[27]

Si insisto en este aspecto psicológico, lo hago a efectos de no olvidar la considerable experiencia política de muchos de los hombres que votaban en la Asamblea, experiencia adquirida en el Consejo, en los tribunales, en los demos,* y en la Asamblea

27. P. Cloché, "Les hommes politiques et la justice populaire dans l'Athènes du IV^e^ siècle", *Historia*, IX (1960), pp. 80-95, ha argumentado recientemente que la moderna historiografía en realidad exagera esas amenazas, al menos por lo que al siglo IV se refiere. Aunque su compilación de la evidencia es útil, coloca excesivo énfasis en el argumento *a silentio*, mientras que las fuentes distan mucho de estar tan completas como para soportar ese peso estadístico.

* Publicado en *Past and Present*, n.º 21 (1962).

misma —y no sólo para equilibrar en sentido contrario lo que antes llamaba las concepciones descorporeizadas del racionalismo. Deseo acentuar algo sobremanera positivo, a saber, el intenso grado de participación que comportaba en Atenas la comparecencia a la Asamblea. Y esta intensidad (o incluso otra más fuerte) era compartida de consuno por los oradores, pues cada voto les juzgaba a ellos tanto como al asunto sobre el que gravitaba la discusión. Si tuviera que escoger una palabra que mejor hubiese de caracterizar la condición del dirigente político en Atenas, tal palabra sería "tensión". En alguna medida, ésta es válida para todos los políticos que están sujetos a los vaivenes de unos votos, "La desesperanza de la política y la gestión de gobierno", en la ilustrativa expresión de R. B. McCallum, se ve desarrollada por este autor en los siguientes términos:

> De cierto que una nota de cinismo y de cansancio ante las maniobras y componendas de los políticos de partido es natural y hasta cierto punto adecuada en burócratas y funcionarios lúcidos, quienes de manera independiente y sin premura pueden sopesar las acciones de sus apresurados amos del gobierno. Mas esto parece brotar de un rechazo deliberado [...] de las metas e ideales de los estadistas de partido y de sus epigonos y de la continua responsabilidad, por su parte, de la seguridad y bienestar del Estado. En primer lugar, los dirigentes de partido son en algún sentido apóstoles, por más que todos no puedan ser un Gladstone; en cuanto a ellos, hay lineas políticas a las que se dedican y lineas políticas que son su alarma y terror.[28]

28. Reseña aparecida en *The Listener* (2 febrero 1961), p. 233.

Estimo que ésta es una descripción adecuada de los dirigentes políticos atenienses también, a pesar de la ausencia de partidos políticos, por igual aplicable a Temístocles o a Arístides, a Pericles o a Cimón, a Cleón o a Nicias; pues, debería ser obvio, tal tipo de juicio es independiente de los méritos o faltas de un programa o línea política en concreto. Dicho con mayor precisión: debería haber afirmado que en el caso ateniense esos asertos atenúan la situación real. Para los dirigentes políticos de aquella Comunidad no existía *ningún* descanso. Puesto que su influencia había de ganarse y ejercerse de forma directa e inmediata —ello constituía necesaria consecuencia de una democracia directa, en cuanto distinta de una democracia representativa—, les era menester dirigir en persona, y también soportar en persona, lo más grueso de los ataques de sus oponentes. Más aún: carecían de seguidores. Tenían, es cierto, sus lugartenientes y los políticos sellaban alianzas entre sí. Mas ésos eran en lo fundamental vínculos de persona, cambiantes con frecuencia y útiles a la hora de ayudarse para hacer aprobar una medida en concreto o incluso un conjunto de medidas; carentes, empero, de esa cualidad del apoyo, de ese efecto de coraza o amortiguador que proporcionan una burocracia o un partido político o, de otra manera, un establecimiento institucionalizado cual era el Senado de Roma o, también diversamente, el patronazgo político a larga escala representado por el sistema romano de los *clientes*. El punto crítico en este tema no es otro sino que no existía un "gobierno" en el moderno sentido de la palabra. Existían, sí, puestos y cargos públicos, mas ninguno tenía representación, en

cuanto tal, en la Asamblea. Un ciudadano era dirigente político tan sólo en función de su *status* personal y, en el sentido literal, no-oficial dentro de la misma. La prueba de si en verdad detentaba o no tal *status* era sencillamente el hecho de si la Asamblea votaba como era su deseo, y, por tanto, esa prueba se repetía con cada nueva propuesta.

Tales eran las condiciones a las que tenían que hacer frente todos los hombres públicos de Atenas, no sólo aquellos que Platón o Tucídides despachan con la etiqueta de "demagogos", no sólo los que algunos historiadores modernos designan con el nada apropiado calificativo de "demócratas radicales", sino todos aquellos, aristócratas o plebeyos, altruistas o egoístas, diestros o incompetentes que, en las palabras de George Grote, "preminentemente aconsejaban" a los atenienses. Sin duda que los motivos que movían a los hombres a dirigirse a la Asamblea variaban en grado sumo. Pero eso no nos importa en el presente contexto, pues cada uno de ellos, sin excepción, *elegía* esa aspiración al mando, con sus maniobras y sus luchas, en la plena consciencia de lo que tal elección comportaba, incluyendo los riesgos. Con poquísimas excepciones, todos tendrían que usar asimismo las mismas técnicas. La forma de dirigirse a los reunidos atribuida a Cleón puede haber sido grandilocuente e inelegante; mas ¿hasta qué punto es verídica la afirmación de Aristóteles de que él fue el primero en "gritar y vociferar"? [29] ¿Imaginaremos acaso que Tucídides hijo de Melesio (y pariente del historiador) y Nicias susurraban al dirigirse a los reunidos en oposición respectivamente a Pericles y

29. Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 28.3.

Cleón? ¿Tucídides, precisamente, que llevaba consigo a la Asamblea a sus partidarios en las clases elevadas y los hacía comparecer formando una *claque*? [30]

Éste es un enfoque evidentemente frívolo, nada más que expresión de prejuicios y esnobismo de clase. Como apuntó Aristóteles, la muerte de Pericles marcó un giro en la historia social de la dirección pública ateniense. Hasta entonces los dirigentes parecen haber procedido de las viejas familias aristocráticas de terratenientes, inclusive los hombres que fueron responsables de las reformas que completaron la democracia. Tras la muerte de Pericles hizo su aparición una nueva clase de dirigentes políticos.[31] A pesar de las conocidas referencias, plenas de prejuicios, a Cleón el curtidor o a Cleofón el fabricante de liras, éstos no eran en realidad individuos sin medios económicos, o sea, artesanos y trabajadores manuales convertidos en políticos, sino hombres de fortuna que sólo diferían de sus predecesores en lo relativo a su linaje y su concepción del mundo, y que por tanto provocaban el resentimiento y la hostilidad con su presunción de romper el vetusto monopolio de la dirección pública. Cuando se discuten tales actitudes siempre encontramos en Jenofonte el más bajo nivel de explicación (lo cual no significa por necesidad que sea el incorrecto). Uno de los más sobresalientes entre los nuevos hombres públicos fue un hombre llamado Anito, que, al igual que Cleón, antes de él, había adquirido y adquiría su riqueza de un taller de curtido-

30. Plutarco, *Pericles*, 11, 2. Para luchar contra tales tácticas fue por lo que la democracia restaurada del 410 estipuló que los miembros del Consejo jurasen que aceptarían sus puestos según lo dispusiera la suerte: Filocoro 328 F 140 (en *Fragmente der Griechieschen Historiker*, ed. F. Jacoby).

31. Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 28.1.

res con mano de obra esclava. Anito poseía una larga y distinguida carrera pública, pero también fue el principal fautor del proceso contra Sócrates. ¿Qué explicación nos ofrece Jenofonte? Sencillamente, que Sócrates había recriminado públicamente a Anito por instruir a su hijo para que siguiera su negocio de curtidor, en vez de educarlo como un verdadero caballero, y que, en venganza por ese insulto personal, Anito consiguió que Sócrates fuera juzgado y ejecutado.[32]

Nada de esto pretende negar que existiesen problemas sobremanera fundamentales tras aquella espesa fachada de prejuicios y malquerencia. A lo largo de todo el siglo v se debatían las dos cuestiones gemelas de la democracia (o la oligarquía) y el imperio, llevadas a su *clímax* con la Guerra del Peloponeso. La derrota en la contienda destruyó el imperio y pronto acabó con el debate sobre el tipo de gobierno que mejor cuadrase a Atenas. La oligarquía dejó de ser un problema serio en la política práctica. Tan sólo es la insistencia de los filósofos la que genera una ilusión a este respecto; siguieron versando sobre temas del siglo v durante el siglo iv, mas eso se hacía, políticamente, en un *vacuum*. Hasta mediados del siglo iv, las cuestiones reales de la política eran quizá menos decisivas que antes, aunque no por necesidad menos vitales para los participantes en ellas: asuntos del tipo de las finanzas de la marina, el de las relaciones exteriores tanto con el persa como con otros Estados helenos, y el siempre presente problema del suministro de trigo. A continuación surgió el gran conflicto final,

32. Jenofonte, *Apología*, 30-32. Véase más generalmente Georges Méautis, *L'aristocratie athénienne* (Paris, 1927).

acerca del creciente poder de Macedonia. Ese debate se prolongó por unas tres décadas, y concluyó tan sólo en el año que siguió a la muerte de Alejandro Magno cuando un ejército macedonio puso fin a la democracia misma en Atenas.

Todas éstas eran cuestiones sobre las que los ciudadanos podían legítimamente discrepar, y discrepar con pasión. En lo referente a los problemas en sí, los argumentos de, por ejemplo, Platón, requieren una consideración atenta, mas sólo en la medida en que se dirigía a los problemas mismos. La acusación de demagogia dirigida contra la polémica misma equivale a emplear un recurso basado en los mismos trucos inaceptables manejados en el debate, de acuerdo con los que se condena precisamente a los llamados demagogos. Supongamos, por ejemplo, que Tucídides estaba en lo cierto al atribuir el apoyo otorgado por Alcibíades a la expedición siciliana a su prodigalidad personal y a algún otro despreciable motivo de carácter privado. ¿Qué importancia tienen esos puntos por lo que toca a los méritos de la proposición en sí misma? ¿Acaso la expedición siciliana, en cuanto medida de guerra, hubiera resultado ser una idea mejor si Alcibíades hubiese sido un joven angelical? Formularse la cuestión equivale a rechazarla, y con ella todas las argumentaciones afines. Por lo que toca a las objeciones elevadas contra la oratoria, tenemos que rebatirlas de forma parejamente sumaria: por definición; el deseo de dirigir la política de Atenas implicaba el peso de tratar de persuadir a los atenienses, y una parte esencial de este esfuerzo descansaba sobre el público ejercicio de la oratoria.

Naturalmente que pueden hacerse ciertas distinciones. Concedería valor a la etiqueta de "dema-

gogo" en su sentido más marcadamente despreciativo en el caso de que una campaña estuviera basada en promesas que una camarilla de oradores no se propusiera cumplir ni tuviera capacidad para hacerlo. Mas es harto significativo que esta acusación sólo rara vez se levante contra los llamados demagogos, y que el único ejemplo definido que en este sentido conocemos procede del otro bando. La oligarquía del año 411 les fue vendida a los atenienses con la seguridad de que tal era por entonces el único medio de obtener el apoyo del persa y de esta suerte ganar una guerra de otro modo ya perdida. Incluso adoptando el punto de mira más favorable, como Tucidides ilustra a la perfección, diremos que Pisandro y alguno de sus colaboradores podrían haber tenido tales propósitos *in mente* en el comienzo, mas rápidamente abandonaron toda pretensión de intentar ganar la guerra a la vez que aunaban todas sus fuerzas en conservar la recién conquistada oligarquía en base tan angosta como les fuera posible.[33] Eso es lo que yo apellidaría "demagogia", si ese término sigue mereciendo tal aura despreciativa. Pues eso es "malguiar o descarriar al pueblo" en sentido literal.

Sin embargo, ¿qué haremos entonces con la cuestión de los intereses, del supuesto conflicto entre los intereses de todo el Estado y los intereses de un sector o grupo dentro del Estado? ¿No es ésa por ventura una distinción válida? Es desafortunado que no poseamos una evidencia directa (y las evidencias indirectas carecen de todo valor) sobre la manera en que se condujo el largo debate que se extiende desde el año 508 a. C. cuando Clistenes estableció la democracia

33. Tucidides, 8.68-91.

en su forma primitiva y los últimos años de la gestión de Pericles. Aquéllos fueron los años en que con mayor probabilidad los intereses de clase tuvieron que exponerse de forma más abierta y abrupta. Los discursos reales sobreviven tan sólo a partir de finales del siglo v, y éstos nos revelan lo que cualquiera que no estuviera cegado por Platón y por otros como él podía haber adivinado ya, a saber, que las consignas efectivas eran por lo regular nacionales y no de facción o grupo. Poco vemos de esa pretendida adulación del pobre en detrimento del rico, o del ganarse los rústicos en contra de los habitantes de la ciudad o a éstos contra aquéllos. Y, en verdad, ¿por qué tenía que ser de otra manera? Los políticos afirman por lo regular que lo que proponen favorece los mejores intereses de la nación y, lo que es mucho más importante, lo creen. También se da a menudo el caso que acusan a sus oponentes de sacrificar el interés nacional en nombre de intereses especiales, y también lo creen. No me es conocida ninguna evidencia que sirva de garante a la presunción que los políticos atenienses eran en algún modo una *rara avis* a este respecto; tampoco me es conocida ninguna razón para sostener que el argumento es esencialmente distinto (o de mayor valía) en base a que no lo sostenía ningún político, sino que descansa en la evidencia de Aristófanes, Tucídides o Platón.

A la vez, ningún político puede olvidarse de los intereses de clase o facción, o de los conflictos que se evidencian entre ellos, sea en una campaña electoral de hoy o en la Asamblea de la antigua Atenas. La evidencia en el caso ateniense sugiere que en multitud de cuestiones —el Imperio y la Guerra del Peloponeso, por ejemplo, o las relaciones con Filipo de Macedo-

nia—, las divisiones en torno a la gestión política no seguían inmediatamente las líneas de clase o facción. Pero otras cuestiones, como el acceso al puesto de arconte y a otros cargos por parte de hombres de inferior censo de propiedad, o la introducción del servicio remunerado en los tribunales de justicia o, en el siglo IV, la financiación de la marina, o el fondo para el mantenimiento de espectáculos públicos, eran por su misma naturaleza problemas de clase. Sus defensores, de uno y otro bando, lo sabían, y sabían también cómo y cuándo (y cuándo no) deberían hacer sus propuestas de acuerdo con ese dato, al mismo tiempo que cada uno de ellos argüiría y creería que sólo sus puntos de vista respectivos aprovecharían a Atenas como comunidad. Clamar, contra Efialtes y Pericles, que tan sólo la *eunomia*, o sea, el Estado bien ordenado regido por la ley, poseía el más elevado valor moral, era únicamente una forma de apuntalar el *statu quo* abrigada en fantasioso lenguaje.[34]

En su pequeño tratado sobre la constitución ateniense, Aristóteles escribió cuanto sigue:

> Pericles fue quien primero introdujo la remuneración en dinero como pago por formar parte de un tribunal, como medida demagógica para contrarrestar la riqueza de Cimón. Este último, que poseía la fortuna de un tirano [...] sostenía a muchos de los miembros de su demo, cada uno de los cuales era libre de visitarle diariamente y recibir de su pecunio lo necesario para su mantenimiento. Además, ninguna de sus posesiones estaba cercada, de manera que

34. "La *eunomia* [...] el ideal del pasado e incluso de Solon... Designaba ahora la constitución mejor, fundamentada sobre la desigualdad. Tal era ahora el ideal de la oligarquía": Ehrenberg, *Aspects*, p. 92.

> quien lo desease podía tomar de sus frutos. Las propiedades de Pericles no permitían esa prodigalidad, y, siguiendo el consejo de Damónides, [...] distribuyó entre el pueblo dinero que del mismo pueblo procedía, e introdujo así la remuneración en metálico para los miembros de los tribunales de justicia.[35]

El mismo Aristóteles, como ya indiqué antes, alabó el régimen de Pericles y rehusó hacer suya esta necia explicación, pero otros, tanto antes como después de él, la repitieron pensando que constituía un ejemplo ilustrador de esa adulación demagógica del pueblo llano. La réplica evidente será el preguntar si Cimón no compraba a los suyos en igual medida, o si el oponerse a la remuneración no era también un tipo de adulatorio cohecho, aunque en tal caso fuera dirigido a los hombres de propiedad. En esos términos no es posible verificar ningún análisis útil, puesto que los tales sirven tan sólo para ocultar los motivos reales del desacuerdo. Si alguien se opone a la democracia plena como forma de gobierno, entonces no es lógico que apoye la participación popular en los tribunales de justicia ofreciendo una paga a sus miembros; pero ésta sería entonces una medida equivocada porque la meta era equivocada también, no porque Pericles obtuviera su *status* como dirigente político merced a tal propuesta y a la aprobación de la medida. Y, al revés, en caso de favorecer el sistema democrático.

Lo que de todo esto emerge es una simplísima suposición, a saber, que los demagogos –empleo el término en su sentido neutro– constituían un ele-

35. Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 27.3-4.

mento estructural en el sistema político ateniense. Con esto quiero decir, en primer lugar, que el sistema no podía funcionar de manera alguna sino contando con ellos. En segundo lugar, que ese término es perfectamente aplicable a todos los dirigentes políticos, independientemente de su clase o concepción. Y, en tercer lugar, que dentro de esos dilatados límites es menester juzgarlos individualmente, no por sus hábitos o sus métodos, sino por sus gestiones respectivas. (Y eso, casi no hace falta decirlo, *es lo que pasaba en la vida*, aunque en los libros no se hiciera así.) Hasta cierto punto puede parangonarse al demagogo ateniense con el político moderno; mas de inmediato surge un aspecto en el que es preciso proceder a algunas distinciones, no sólo porque la tarea del gobierno se ha vuelto mucho más compleja, sino también en base a las diferencias entre una democracia directa y una democracia representativa. No me hace falta repetir cuanto ya expuse sobre las concentraciones de masas (con su incierta composición), sobre la falta de burocracia y de un sistema de partidos, y, como resultado, el permanente estado de tensión en que vivía el demagogo ateniense mientras actuaba. Existe, empero, una consecuencia que es requeridora de cierto examen, pues tales condiciones constituyen una notabilísima parte (por no decir la totalidad) de la explicación de un rasgo aparentemente negativo de la política ateniense, y, en general, de toda la gestión pública helena. David Hume lo exponía con las siguientes palabras:

> Excluir las facciones de un gobierno libre es sobremanera arduo, si no del todo impracticable; mas tal inveterada discordia entre dos facciones, y tan san-

grientas máximas se encuentran en los tiempos modernos únicamente entre sectas religiosas. En la historia antigua siempre podemos observar que, cuando una facción ganaba la victoria, fuera la de los nobles o la del pueblo (pues a este respecto no percibo diferencia alguna), al punto exterminaban [...] y desterraban [a los vencidos]. No existía ni forma de proceso, ni ley, ni juicio, ni perdón [...] Eran aquellas gentes en extremo amantes de la libertad; mas no parece que la entendieran muy bien.[36]

Lo notable por lo que respecta a Atenas es lo cerca que estuvo de ser la completa excepción a esta correcta observación de Hume, a estar franca, expresándolo de otra manera, de la *stasis* en su significado último. El sistema democrático se introdujo en el año 508 a. C., tras un breve lapso de guerra civil. Después, en su historia de casi dos centurias, el terror armado, la matanza sin proceso o ley, fue empleado sólo en dos ocasiones, y en ambos casos por facciones oligárquicas que accedieron al poder del Estado por breves períodos de tiempo. Y la segunda ocasión, en particular, cuando la facción democrática reconquistó el poder, se comportó de forma generosa y respetó las leyes en su trato de los oligarcas. Tanto es así que hasta Platón le prodigó su encomio. Éste, al versar sobre la restauración democrática del año 403, escribió que "nadie se sorprenderá de que algunos tomaran salvaje venganza contra aquellos que habían sido sus enemigos en la revolución; mas en general el partido que reconquistaba el poder se comportó con

36. "Sobre la población de las naciones antiguas", en *Essays*, ed. World's Classics (Londres, 1903), pp. 405-406. Cf. Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* (Darmstadt, reimpresión, 1956), I, pp. 80-81.

equidad".[37] No se sugiere con ello que aquellos dos siglos se vieran por entero libres de actos individuales de injusticia y brutalidad. Hume –refiriéndose a Grecia en general y no a Atenas en particular– observaba que "no existia diferencia a este respecto" entre ambas facciones. En lo referente a Atenas parece como si nuestra visión estuviera empañada por el deformante espejo de hombres como Tucídides, Jenofonte o Platón, espejo que agranda los excepcionales incidentes de intolerancia extrema presentes en un sistema democrático –cual el proceso y ejecución de los generales que ganaron la batalla de Arginusa y el juicio y muerte de Sócrates; mientras que minimiza y a menudo borra por completo la conducta frecuentemente incluso más funesta propia del otro bando, como por ejemplo, el asesinato político de Efialtes en el 462 o 461 y el de Androcles en el 411, cada uno de los cuales el más influyente dirigente popular de su tiempo.

Si Atenas en gran medida se vio libre de las formas extremas de la *stasis*, la verdad es que no pudo zafarse de sus manifestaciones menores. La gestión pública en Atenas tenia el carácter de una opción total. El objetivo de cada facción no era solamente el de derrotar a la oposición, sino el de aplastarla, el de cortar su cabeza eliminando a sus dirigentes. La técnica principal era el proceso político, y los instrumentos fundamentales los *clubs* de comensales y los sicofantes. Éstos también, diria, constituían partes estructurales del sistema, no una excrecencia accidental y evitable. El ostracismo, la llamada *graphe paranomon* y el

37. *Cartas*, VII 325 B; cf. Jenofonte, *Helénicas*, 2.4.43; Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 40.

examen formal y popular de arcontes, generales y cualquier otro ciudadano que detentara un cargo público, fueron todos mecanismos de seguridad deliberadamente introducidos, ora contra el poder individual excesivo (o la tiranía potencial), ora contra la corrupción y la incompetencia o también la premura y pasión irreflexiva por parte de la Asamblea.[38] En abstracto puede ser harto fácil demostrar que, por más dignas de elogio que tales medidas fueran, tales procedimientos inevitablemente se prestaban al abuso. El problema es que ésos eran los únicos mecanismos de los que se podía echar mano, y ello también porque aquélla era una democracia directa, carente de la maquinaria de un partido y demás. Los dirigentes políticos, o aspirantes a serlo, no tenían otra alternativa sino hacer uso de ellos y buscar incluso otros medios con los que hostigar y anular a competidores y opositores.

Por más recio que tal estado de guerra total sin duda fuera para los que en ella participaban, por más injusto y nefasto que en ocasiones fuese, no se sigue de aquí que, tomado en su conjunto, representara un mal para la comunidad toda. Las desigualdades más graves, los conflictos serios de intereses y las diferencias legítimas de opinión eran reales e intensas. En esas condiciones el conflicto no sólo es inevitable, sino que constituye una virtud de la gestión política en la democracia, puesto que es el conflicto combinado con el acuerdo, y no el acuerdo tan sólo los que evitan que una democracia se transforme en una oli-

38. Los procedimientos legislativos propios del siglo IV por medio de las *nomothetai* podrían adecuadamente añadirse a tal lista; véase A. R. W. Harrison, "Law-making at Athens at the end of the fifth century B. C.", *Journal of Hellenic Studies*, LXXV (1955), pp. 26-35.

garquia. En cuanto al problema constitucional que dominara parte tan larga del siglo v, fueron los partidarios de la democracia popular quienes triunfaron, y lo hicieron precisamente porque lucharon por ella y lucharon mucho. Fue la suya una lucha partidista, y el Viejo Oligarca expuso el diagnóstico correcto cuando atribuyó el poderío ateniense precisamente a esa razón. Ciertamente, su entendimiento, o acaso su integridad, no fue tan lejos como para advertir el hecho de que los dirigentes democráticos eran por aquel entonces aún varones de alta posición social, incluso de cuna aristocrática: no sólo Pericles, sino también Cleón y Cleofón, y después Trasíbulo y Anito. Estos dos últimos fueron quienes dirigieron en el 403 la facción democrática que consiguió derrocar a los Treinta Tiranos, coronando su victoria con aquella amnistía que incluso Platón alabó. La lucha partidista, empero, no era derechamente una lucha de clases; su facción obtenía también el apoyo de nobles y ricos. Tampoco era una lucha sin reglas o legitimidad. El santo y seña que los demócratas oponían a *eunomia* era *isonomia*, y, como Vlastos ha apuntado, los atenienses "perseguían la meta de la igualdad política [...] no en desconfianza del imperio de la ley, sino en apoyo suyo". Los ciudadanos pobres de Atenas, observó, no levantaron ni una sola vez la típica demanda revolucionaria de los helenos —la redistribución de la tierra— durante los siglos v y iv.[39]

39. G. Vlastos, "Isonomia", *American Journal of Philology*, LXXIV (1953), pp. 337-366. Cf. Jones, *Democracy*, p. 52: "Por lo general [...] los demócratas tendían, al igual que Aristóteles, a considerar las leyes como un código establecido de una vez para todas por algún sabio legislador... código que, en principio inmutable, requeriría en ocasiones clarificaciones o apéndices". El "imperio de la ley" es ya de por sí un arduo tema,

Durante esos dos siglos, Atenas fue, de acuerdo con todo tipo de pruebas pragmáticas, el más grande, con mucho, de los Estados griegos, con un poderoso sentido de comunidad, con una dureza y una resistencia que, incluso tomando en consideración sus ambiciones imperiales, estaban templadas por una humanidad y un sentido de la equidad y de la responsabilidad del todo extraordinario para su época (y para muchas otras también). Lord Acton, aunque parezca paradójico, fue uno de los pocos historiadores que se percataron de la significación histórica de la amnistía promulgada en el 403. Como él escribió: "Los partidos enemigos se reconciliaron y proclamaron una amnistía, la primera en la historia".[40] La *primera en la historia*, a pesar de todas las conocidas debilidades, a pesar de la psicología de masas, de los esclavos, de la ambición personal de muchos dirigentes, de la impaciencia de la mayoría con respecto a la oposición. Y ésta no fue la única innovación de los atenienses: la estructura y el mecanismo de la democracia eran inte-

---

aunque no al que dedicamos el presente artículo. Tampoco el de la valoración de los demagogos individuales como, por ejemplo, Cleón, sobre el que puede verse el recentísimo artículo de A. G. Woodhead, "Thucidides portrait of Cleon", *Mnemosyne*, IV serie, XIII (1960), pp. 289-317; A. Andrewes, "The Mytilene debate", *Phoenix*, XVI (1962), pp. 64-85.

40. "The history of freedom in Antiquity", publicado en *Essays on Freedom and Power*, ed. G. Himmelfarb (Londres, 1956), p. 64. La paradoja puede ampliarse aún más: en su reseña sobre la obra de Grote, J. S. Mill escribió acerca de los años que condujeron a los golpes oligárquicos del 411 y del 404 lo que sigue: "A la multitud ateniense, de cuya irritabilidad y susceptibilidad democráticas tanto oímos, habrá de reprochársele, antes bien, una confianza en exceso fácil y bienintencionada, cuando reflexionamos sobre el extremo de que tenían viviendo, entre ellos a los mismos hombres que, a la sombra de la primera oportunidad, estaban listos para concertar la subversión del régimen democrático...": *Dissertations and Discussions*, II (Londres, 1959), p. 540.

gramente su invento propio, puesto que buscaban algo para lo que no existían precedentes, y en ese esfuerzo contaban tan sólo con su propia noción de libertad, con su solidaridad comunitaria, con su disposición a plantearse preguntas (o, cuando menos, a aceptar las consecuencias de su planteo) y su experiencia política ampliamente compartida.

Gran parte del mérito de los logros atenienses es asignable a la dirección política de su Estado. A mi juicio, ese punto está fuera de discusión. Ciertamente, el ateniense medio no lo habría discutido. A pesar de todas las tensiones e incertidumbres, a pesar de todos los juicios irreflexivos y del irrazonable cambio en sus opiniones, el pueblo apoyó a Pericles durante más de dos décadas, como apoyaron a un tipo muy distinto de hombre, Demóstenes, bajo condiciones sobremanera diversas una centuria más tarde. Estos hombres, y otros como ellos (menos conocidos hoy) fueron capaces de llevar a término, durante amplios periodos de tiempo, un programa político más o menos coherente y exitoso. Es perfectamente perverso ignorar este hecho, como lo es ignorar la estructura de aquella vida política merced a la cual Atenas se convirtió en lo que luego sería. Y no otra cosa se hace de seguir la orientación de Platón o Aristófanes y mirar tan sólo a las personalidades de los políticos, o a los criminales y fracasados que entre ellos hubo, o guiarse por alguna norma ética de experiencia ideal.

Al final, Atenas perdería su libertad y su independencia, domeñada por un poder externo superior. Se hundió luchando, con un entendimiento de lo que estaba en juego superior al de muchos de sus críticos de etapas ulteriores. Su combate postrero fue dirigido por Demóstenes, un demagogo. No pueden hacerse

las dos cosas: por un lado ponderar y admirar los logros conseguidos en dos siglos y condenar de consuno a los demagogos que fueron los arquitectos del cuadro político y los hacedores de la política, o a la Asamblea en la que y para la que trabajaron.[41]

41. Véase el recentísimo libro de W. R. Connor, *The New Politicians of Fifth-Century Athens* (Princeton, 1971); y a mi obra *Democracy Ancient and Modern* (Londres, 1973), incluida en este volumen.

V

ARISTÓTELES Y EL ANÁLISIS ECONÓMICO *

Para entender la argumentación expuesta en este artículo es esencial distinguir, no importa cuán aproximadamente, entre el análisis económico y la observación o descripción de actividades económicas específicas y, por otro lado, estos conceptos como separados de otro al que llamaremos "la economía" (al que sólo me referiré en su parte final). Con los términos "análisis económico" entiende Joseph Schumpeter... "los esfuerzos intelectuales realizados por el hombre en vista a *comprender* los fenómenos económicos o, lo que viene a ser lo mismo, [...] los aspectos analíticos o científicos del pensamiento económico". Y más adelante, elaborando una sugerencia de Gerhard Colm, añadía: "el análisis económico versa sobre la cuestión de cómo los hombres actúan en cualquier tiempo dado y qué efectos económicos ocasionan mediante su actuación; la sociología económica se refiere a la

* Publicado en *Past and Present*, n.º 47 (1970). Este ensayo fue escrito destinado al *Festschrift* dedicado al Prof. E. C. Welskopf con ocasión de su setentuagésimo aniversario, y ha aparecido en traducción alemana en el *Jahrbuch für Wirtschaftgeschichte* II (1971), pp. 87-105. Una versión primitiva se había presentado al Social History Group de Oxford el 3 de diciembre de 1969. Me han sido de provecho los consejos de varios amigos: A. Andrewes, F. H. Hahn, R. M. Hartwell, G. E. R. Lloyd, G. E. M. de Ste Croix.

cuestión de los orígenes de ese tipo dado de comportamiento o actuación".[1]

Se esté o no satisfecho con las definiciones expuestas por Schumpeter,[2] éstas sirven para nuestros propósitos aquí. Para ilustrar la diferencia existente entre el análisis y la observación, citaré el más conocido de los textos antiguos sobre la división del trabajo, escrito por Jenofonte en la primera mitad del siglo IV a. C. El contexto –no ha de olvidarse– es una exposición sobre la superioridad de las comidas en el palacio del rey de Persia con su equipo de especializados cocineros.[3]

> Que tal sea el caso [escribe Jenofonte] no es cosa de maravillar. Pues de igual manera que los diferentes oficios están más altamente desarrollados en las ciudades grandes; de semejante modo la comida de palacio es preparada de una manera harto superior. En las ciudades pequeñas el mismo hombre fabrica asientos, puertas, arados y mesas, y a menudo llega a construir casas y aún habrá de dar gracias si puede encontrar trabajo suficiente para sobrevivir. Y es imposible que un hombre que ejerza tantos oficios, los realice todos bien. En las grandes ciudades, empero, puesto que son muchos los que hacen sus demandas a cada oficio, la práctica de uno solo basta para alimentar a un hombre, y a menudo menos de uno: por ejemplo, uno es zapatero de hombres y otro de mujeres; existen incluso lugares en los que un hombre se

1. J. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, ed. E. B. Schumpeter (Nueva York, 1954), pp. 1, 21. (Versión castellana: *Historia del análisis económico*, trad. M. Sacristán, Ariel, Barcelona 1971.) [*N. del T.*]

2. Véase la reseña de su libro escrita por I. M. D. Little en *Economic History Review*, 2.ª serie, VII (1955-1956), pp. 91-98.

3. *Ciropedia*, VIII, 2.5.

gana la vida tan sólo arreglando zapatos, otro cortándolos, otro cosiendo los altos, mientras que habrá otro que no realiza ninguna de estas operaciones sino que meramente conjunta las diferentes partes. Y de necesidad, quien ejecuta una tarea muy especializada, la hará mejor.

Este texto recoge importantes evidencias útiles al historiador de la economía; mas no en el sentido del principio de división del trabajo como a menudo se cita. En primer lugar, el interés de Jenofonte gravita sobre la especialización artesanal, y no la división del trabajo. En segundo lugar, las virtudes de ambas son, en su opinión, mejoras de la calidad y no aumento de la productividad. Esto lo dice de manera explícita, y de todas suertes está implícito en el mismo contexto, a saber, las comidas servidas en la corte persa. A este respecto la postura de Jenofonte no es atípica: la división del trabajo no es objeto de frecuente discusión por parte de los autores de la Edad Antigua; mas, cuando lo es, el interés se coloca regularmente en el buen hacer del artesano, o sea, en la calidad.[4] Tan sólo se precisa echar una ojeada al modelo de la factoría de alfileres que expone Adam Smith al inicio de su *Inquiry* * para apreciar el salto realizado por éste desde la observación hasta el auténtico análisis económico.

Incluso en lo referente a la observación, el testimonio de Jenofonte no es merecedor de los elogios

4. Véase Eric Roll, *A History of Economic Thought* (Londres, 1954[3]), pp. 27-28.

* Versión castellana: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, trad. G. Franco, FCE, México 1958. [*N. del T.*]

que ha recibido. Como apuntó Schumpeter, la economía "constituye un caso particularmente difícil" cuando se trata de estudiar sus orígenes en cuanto "ciencia", porque [5]

> El conocimiento fundamentado en el sentido común avanza en este campo mucho más relativamente con respecto a cuantos conocimientos científicos podamos conseguir en casi cualquier otro terreno. El conocimiento de un profano de que existe una relación entre las cosechas ricas y los precios bajos de los bienes alimenticios, o entre la división del trabajo y la eficiencia del proceso productivo son, obviamente, saberes precientíficos y es absurdo que señalemos la presencia de tales constataciones en los textos antiguos como si éstas ya comportaran descubrimientos.

La clave por lo que respecta a la Edad Antigua no la hallamos ni en Jenofonte ni en Platón, sino en Aristóteles. Todos concuerdan en que fue él el único que nos ofreció los rudimentos del análisis; de aquí que las historias de las doctrinas económicas por lo regular le ofrezcan su tributo en las primeras páginas. "La diferencia esencial —escribe Schumpeter a este respecto, comparando al Estagirita con Platón— es esa *intención* analítica, cuya ausencia (en un sentido)

5. *Op. cit.*, p. 9. Incluso si concedemos a Jenofonte el haberse percatado de que la división del trabajo es una consecuencia del aumento en la demanda, esa observación no condujo a ningún tipo de análisis. Citando a Schumpeter otra vez, diremos con él: "Los estudiosos clásicos a la par que los economistas... se sienten inclinados a caer en el error de saludar como descubrimientos todo cuanto les sugiere desarrollos ulteriores, olvidando que, en economía lo mismo que en otros campos, la mayor parte de los asertos adquieren su importancia sólo en virtud de las superestructuras a las que servirán de apoyo y, en ausencia de éstas, se tratarán únicamente de lugares comunes" (p. 54).

podemos constatar en Platón, pero que era el primer motor de la reflexión de Aristóteles. Esto se evidencia en la estructura lógica de sus argumentaciones".[6]

Aristóteles se nos hace así doblemente problemático. En primer lugar, sus pretendidos esfuerzos encaminados al análisis económico tenían un carácter fragmentario, del todo fuera de parangón con sus monumentales contribuciones a la física, la metafísica, la lógica, la metereología, la biología, la ciencia política, la retórica, la estética y la ética. En segundo lugar, y esto es en verdad aún más confundente, sus esfuerzos abocaron nada más que a un "decoroso, pedestre, ligeramente mediocre y más que ligeramente pomposo sentido común". Este veredicto, emitido por Schumpeter[7] y compartido por otros muchos, dista tanto de ser el juicio general sobre las restantes obras aristotélicas, lo cual demanda una seria explicación.

I

Tan sólo dos secciones de la totalidad del *corpus* peripatético nos permiten una consideración sistemática: una en el Libro V de la *Ética a Nicómaco*, otra en el Libro I de la *Política*.[8] En ambos lugares, el "análisis económico" constituye únicamente una

6. Ibid., p. 57; cf. por ejemplo Roll, *op. cit.*, pp. 31-35.
7. *Op. cit.*, p. 57.
8. La primera parte del Libro II de la obra pseudo-aristotélica *Oeconomica* carece de valor en todos los extremos pertinentes a lo que estamos tratando aquí, como ya he indicado brevemente en una reseña de la edición de Budé aparecida en *Classical Review*, nueva serie, XX (1970), pp. 315-319. (Véase asimismo la nota 51.)

subdivisión de una investigación sobre otras materias, consideradas más esenciales. La insuficiente atención prestada a los contextos es responsable de gran parte de los malentendidos acerca de lo que en realidad está hablando Aristóteles.

El tema del Libro V de la *Ética* es la justicia. En primer lugar, Aristóteles procede a diferenciar la justicia universal de la justicia particular, y a continuación se ocupa de analizar sistemáticamente esta última. La tal, a su vez, también es de dos clases: distributiva y correctiva.

La justicia distributiva (*dianemetikos*) es asunto de la distribución de honores, bienes u otras "posesiones" de la comunidad. En este caso la justicia es idéntica a la "igualdad", pero a una igualdad entendida como proporción geométrica ("progresión", diríamos) y no aritmética.[9] La distribución de partes iguales entre personas desiguales sería injusta, al igual que la distribución de partes desiguales entre personas iguales. El principio de la justicia distributiva es, en consecuencia, el de equilibrar las partes y la valía de los individuos. Todos concordamos en este punto, añade Aristóteles, aunque no estemos de acuerdo en lo referente al criterio de valor (*axia*) que habremos de usar siempre que la *polis* entre en juego. "Para los de-

9. Esta difícil idea de una formulación matemática de la igualdad y la justicia era pitagórica, probablemente postulada por primera vez por Arquitas de Tarento a comienzos del siglo IV a. C. y popularizada después por Platón (primero en el *Gorgias*, 508 A). Véase F. D. Harvey, "Two kinds of equality", *Classica et Mediaevalia*, XXVI (1965), pp. 101-146, con las correcciones aparecidas en el n.º XXVII (1966), pp. 99-100. Este autor acentúa correctamente el detalle de que la formulación matemática se emplea tan sólo como arma de ataque a la democracia. (Mi traducción de la *Ética* se basa en la de H. Rackham, aparecida en la Loeb Classical Library, 1926.)

mócratas se trata del *status* de la libertad, para algunos oligarcas la riqueza, para otros el noble origen, para los aristócratas la excelencia (*arete*)".[10] Que Aristóteles favoreciera personalmente el concepto mentado en último lugar no nos interesa aquí y, de hecho, no alude a ese punto particular en el presente contexto, en el cual se ocupa únicamente de explicar y defender el principio de la proporción geométrica.[11]

En la justicia correctiva (*diorthotikos*, que literalmente significa "enderezadora"), el problema no es, empero, el de la distribución a partir de un fondo común, sino el de una relación directa, privada, entre los individuos, en la cual acaso es menester "enderezar" o poner derecha una situación, rectificar una injusticia anulando una ganancia (injusta) y restaurando la pérdida. En tales casos la naturaleza y valia correspondientes a los individuos en cuestión es indiferente, "pues en nada importa que sea el bueno quien ha defraudado al malo o el malo al bueno; o si es el bueno o el malo el que ha cometido adulterio; la ley sólo contempla la naturaleza del daño, y trata las partes implicadas como iguales...".[12]

La justicia correctiva posee asimismo dos subdivisiones, dependiendo de si las "transaciones" (*synallagmata*) son voluntarias o involuntarias. Entre las primeras Aristóteles menciona a las ventas, los présta-

10. *Ética*, 1131a24-29.

11. Es plausible que para Aristóteles la justicia distributiva opere también en una pluralidad de asociaciones privadas, permanentes o temporales; véase el comentario de H. H. Joachim (Oxford, 1951), pp. 138-140, aunque, a mi juicio, no exista ni necesidad ni garantía alguna para intentar vincular, como él hace, la justicia distributiva con los procesos jurídicos privados apellidados *diadikasia*.

12. *Ética*, 1131b32-32a6.

mos, las promesas, los depósitos y los arriendos; entre las segundas, el robo, el adulterio, el envenenamiento, el oficio de la alcahueta, las sevicias, el hurto, el homicidio.[13] Para nosotros se alza aquí una fundamental dificultad en el esfuerzo de comprender las categorías aristotélicas —y el hecho de traducir *synallagmata*— con un solo término inglés no facilita en absoluto la tarea; con todo, no nos es necesario entrar en ese tipo de disputas salvo para dar realce a un extremo que incidirá en cuanto sigue. ¿En qué condiciones estimaba Aristóteles que podía cometerse una injusticia, una ganancia injusta, en una transacción involuntaria, sobre todo en el caso de una venta? La respuesta es, a mi juicio, que sin lugar a dudas tenia en mente el caso de un fraude o incumplimiento de contrato; mas no de un precio "injusto". Llegar a un acuerdo acerca del precio formaba parte del acuerdo o "transacción" misma; y por eso no podía existir reclamación consiguiente por parte del comprador a precio injusto únicamente en razón de ese precio. Como escribe Joachim: "La ley otorga al mejor negociante su *adeia* (seguridad)".[14] Es preciso insistir en este punto (dejando fuera la desafortunada inserción del negocio o regateo [*bargaining*] porque algunos estudiosos se han esforzado en encajar esta sección de la *Ética* en las argumentaciones acerca del análisis económico, cual es por ejemplo el caso de Soudek, quien

13. *Ética*, 1131a5-9.

14. *Op. cit.*, p. 137, con referencias específicas a 1132b11-16. Estoy de acuerdo con A. R. W. Harrison, "Aristotle's Nicomachean Ethics, Book, V, and the law of Athens", *Journal of Hellenic Studies*, LXXVII (1957), pp. 42-47, contra Joachim (véase también la nota 11), en el sentido de que "el tratamiento de la justicia por parte de Aristóteles en su *Ética* muestra tan sólo un interés muy general, casi podría decirse que académico, por las instituciones legales realmente existentes en la Atenas a él coetánea".

ofrece como ilustración de la justicia correctiva el caso hipotético del comprador de una casa que después entablara proceso en la pretensión que se le había pedido un precio en exceso elevado y al que se concediera una compensación equivalente a la mitad de la diferencia en el precio del vendedor y el que él mismo proponía como "precio justo".[15] No hay nada, ni en este ni en ningún otro texto de Aristóteles, que garantice esa interpretación, ni tampoco nada que sepamos sobre las prácticas legales de los griegos. Ambas fuentes argumentan decisivamente en sentido contrario. Al comentar el famoso pasaje de la *Ilíada*: "Mas Zeus, hijo de Cronos, enloqueció a Glauco e hizo que éste le cambiara su armadura de oro a Diómedes, hijo de Tideo, por una de bronce, el precio de cien bueyes por el precio de nueve", Aristóteles afirma severamente: "No puede decirse que sufra injusticia quien entrega lo que es suyo".[16] Más adelante nos toparemos con ese "lo que es suyo" en otro sorprendente contexto.

Tras completar este análisis de los dos tipos de justicia particular, Aristóteles se lanza de manera abrupta en la siguiente disgresión,[17] introducida de forma polémica: "Sostienen algunos que la justicia es la reciprocidad (*antipeponthos*) sin ninguna cualificación, cual es, por ejemplo, el caso de los pitagóricos". *Antipeponthos* es un término dotado de sentido técnico-matemático, mas también de un sentido general que, en este contexto, viene a designar la *lex talionis*:

15. J. Soudek, "Aristotle's theory of exchange: an inquiry into the origin of economic analysis", *Proceedings of the American Philosophical Society*, XCVI (1952), pp. 45-47, en pp. 51-52.
16. *Ilíada*, 6.234-6; *Ética*, 1136b9-13.
17. *Ética*, 1132b21-33b29.

ojo por ojo y diente por diente.[18] Por el contrario, replica Aristóteles, "en muchos casos la reciprocidad no concuerda con la justicia", puesto que "*ésa no coincide ni con la justicia distributiva ni con la justicia correctiva*". No obstante, en el "intercambio de servicios" la definición pitagórica de la justicia es adecuada, siempre y cuando "la reciprocidad" "*se dé en base a la proporción, no en base a la igualdad*".

"Intercambio de servicios" es la inadecuada versión que ofrece Rackham de los términos aristotélicos ἐν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς, con lo que se pierde la fuerza del vocablo *koinonia*, sobre el que siento la necesidad de abrir un paréntesis. La *koinonia* constituye un concepto central en la *Ética* y la *Política* del Estagirita. Su halo de significados se extiende desde la *polis* misma, forma suprema de *koinonia*, a las asociaciones temporales cual son las de los marineros durante una travesía, los soldados en una campaña, o las partes interesadas en el intercambio de bienes. La tal es una forma "natural" de asociación, puesto que el hombre es, por naturaleza, un *zoön koinomikon* tanto como un *zoön oikonomikon* (o animal hogareño) y un *zoön politikon* (o animal de la *polis*). Para que exista una auténtica *koinonia* es menester que se den ciertos requisitos: (1) sus miembros han de ser hombres libres; (2) han de contar con una meta común, de mayor o menor importancia o duración; (3) han de poseer algo en común, esto es, compartir alguna cosa como el lugar, los bienes, el culto, la comida, el deseo de

18. Cf. *Gran Moral a Eudemo*, 1194a29 y ss. Véase Joachim, *op. cit.*, pp. 147-148, y el comentario obra de R. A. Gauthier y J. Y. Jolif (el mejor de todos en lo que respecta a una lectura ceñida del texto), II (Lovaina y París, 1959), pp. 372-373.

una vida justa, las cargas, el sufrimiento; (4) entre ellos debe existir *philia* (convencional aunque inadecuadamente traducido como "amistad") o, por decirlo con otras palabras, "reciprocidad" y *to dikaion*, que para simplificar podemos reducir a "equidad" en sus relaciones mutuas. Es evidente que tal espectro de significados, todos ellos presentes en *koinonia*, no puede ser recogido con una palabra sola. En sus niveles superiores la voz "comunidad" es generalmente aceptable; en el plano inferior quizá valga "asociación", siempre que se tengan en mente esos elementos de equidad, reciprocidad y un propósito en común.

El sentido de mi disgresión era el de subrayar los matices de esta sección de la *Ética* referentes al intercambio. Edouard Will entendió el principal de ellos cuando sustituyó esas traducciones de la expresión inicial "intercambio de servicios" por medio de una paráfrasis: "las relaciones de cambio que tienen por marco a la comunidad" (*les relations d'échange qui ont pour cadre la communauté*).[19] De hecho, para que no exista ninguna duda, el mismo Aristóteles se apresura a anularlas. Inmediatamente detrás de las frases citadas antes de mi disgresión, pasa a decir que la *polis* misma depende de una proporcional reciprocidad. Si los hombres no pudieran responder al bien con el bien, al mal con el mal, entonces no podría existir ninguna forma de comunidad. "Tal es la razón por la que erigimos un santuario a las Charites [las Gracias] en una plaza pública, para recordar a los hombres que es menester corresponder a lo recibido. Pues ello

19. E. Will, "De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie", *Revue Historique*, CCXII (1954), pp. 209-231, p. 215, nota 1.

es consubstancial a la gracia misma, porque constituye un deber no sólo devolver el favor del que hemos sido objeto, sino también tomar la iniciativa en otro momento para hacer, nosotros mismos, ese favor".[20]

Y, por fin, llegamos ya a nuestro tan postpuesto problema. El ejemplo de la correspondencia equitable que sigue estriba en el intercambio entre una casa y unos zapatos.[21] ¿Cómo se procede en este caso? En este contexto no existe *koinonia* entre dos médicos, sino únicamente entre, por ejemplo, un médico y un campesino, quienes no son iguales y que, de algún modo, habrán de ser igualados. "Como un constructor es a un zapatero, así también tantos pares de zapatos tienen que ser a la casa." Este último ha de ser "de algún modo igualado" mediante una medida común, y ésta es la necesidad (*chreia*),[22] ahora normalmente expresada en dinero. "Existirá, por tanto, reciprocidad cuando (los productos) ya han sido igualados, de modo que, lo que el campesino es al zapatero, así el producto del zapatero será al producto del campesino." De esta manera no existirá exceso, sino que "cada uno poseerá lo suyo". Si una parte no experimenta necesidad, no habrá intercambio, y otra vez el dinero viene al rescate: éste permite el intercambio aplazado.[23]

20. *Ética*, 1133a3-5.

21. Aristóteles salta de ejemplo a ejemplo y aquí le he seguido, a pesar de la superficial incoherencia que ello comporta.

22. He evitado la traducción al uso como "demanda" para evitar insuflar inconscientemente ese concepto de la economía moderna; lo mismo hace Soudek, *op. cit.*, p. 60. El entramado semántico en torno a la voz *chreia* presente en los autores griegos, incluido Aristóteles, comprende: "uso", "ventaja", "servicio", lo cual nos lleva aún más lejos que "demanda".

23. *Ética*, 1133b6-12. En la *Política* Aristóteles explica que el intercambio diferido de bienes se convirtió en insoslayable cuando las necesi-

Sigue a continuación una corta sección repetitiva y con ella concluye "este apartado de la justicia particular".[24] Aristóteles ha estado pensando en voz alta, por así decirlo, como es el caso frecuentemente con sus escritos en la forma en que éstos han llegado a nosotros, sobre un matiz particular o cuestión tangencial que es de por sí problemática; está procediendo a un ejercicio sobremanera abstracto, análogo a los pasajes de la *Política* sobre la aplicación de la proporción geométrica a los asuntos públicos; aquí, como sucede a menudo, sus reflexiones se ven introducidas mediante un aserto polémico, y de seguido abandonadas para regresar al tema principal, a su análisis sistemático. El intercambio de bienes ya no volverá a aparecer en la *Ética* con la excepción de dos o tres observaciones ocasionales.

Que ésta no sea una de las más transparentes discusiones aristotélicas es por desgracia evidente, y hemos de consultar lo que los más importantes comentadores modernos han interpretado en sus afirmaciones. Joachim, aunque sea una excepción, aceptaba que Aristóteles realmente estaba aseverando de manera literal lo de "como un constructor es a un zapatero", para añadir de seguido: "Cuán exactamente ha de determinarse el valor de los productores, y qué significa esa razón matemática entre ellos es algo que, he de confesarlo, finalmente me resulta ininteligible".[25] Gauthier y Jolif realizaron un ingenioso es-

---

dades comenzaron a satisfacerse merced a las importaciones procedentes de fuentes extranjeras, y de esta suerte "todas las cosas naturalmente necesarias no eran fácilmente portables". (Mi traducción de la *Política* se basa en la de Ernest Barker, *Oxford*, 1946.)

24. La expresión citada procede de Harrison, *op. cit.*, p. 45.

25. *Op. cit.*, p. 150.

fuerzo por obviar tal dificultad suponiendo que lo que en realidad se afirma es que el constructor y el zapatero se consideran "iguales" únicamente en cuanto personas, más diferentes (sólo) en sus productos. Sin embargo, no puedo creer que Aristóteles se apartara de su línea principal de razonamiento al insistir en la reciprocidad *proporcional* como requisito de la justicia en este campo determinado, tan sólo para concluir la no existencia de un par de razones matemáticas, y además expresar esto de la más ambigua de las maneras.[26] Max Salomon logra el mismo resultado con métodos incluso más rudos: la alusión a la matemática, afirma, es una mera "interpolación", una "nota marginal", por así decirlo, "destinada a los oyentes interesados en la matemática", y por tanto todo ese concepto de proporción recíproca ha de ser omitido. Con esto se consigue que Aristóteles sencillamente afirme que los bienes han de cambiarse de

26. *Op. cit.*, p. 377. Estos estudiosos citan como apoyo la *Moral a Eudemo*, 1194a7-25; mas tales líneas constituyen tan sólo un simplificado y más confundente aserto de la argumentación presente en la *Ética*. Para referencias futuras, habrá de observarse que la *Moral a Eudemo* explícitamente afirma que "Platón también parece haber hecho uso de la justicia proporcional en su *República*". St. George Stock, en la traducción de Oxford (1915) cita el paso de la *República* 369D, mas se precisan dotes de adivinación para ver ahí la referencia presente en la *Moral a Eudemo*, puesto que Platón no discute en modo alguno cómo ha de igualarse ese intercambio realizado entre constructor y zapatero, y al punto procede a introducir al comerciante como intermediario (figura que significativamente está ausente de la exposición aristotélica). En general, sin embargo, esa sección del Libro II de la *República* ejerció una evidente influencia en Aristóteles (incluido el énfasis que éste coloca en la necesidad y la explicación del dinero). Por lo que valga y como réplica al comentario de Gauthier y Jolif citado arriba —nota 18—, apuntaré que Platón, para justificar la especialización en los oficios, asevera que (370A-B) "no hay dos hombres que hayan nacido exactamente iguales. Existen diferencias innatas que los hacen cuadrar mejor en diferentes ocupaciones" (trad. de Cornford, Oxford, 1941).

acuerdo con su valor, y nada más. A su vez, esta presunción lleva a Salomon a proceder a una serie de grotescas traducciones con el fin de extraer del texto lo que en verdad no figura en él.[27]

La drástica cirugía de este último comentador no era en realidad un arbitrario capricho. La economía, afirma, no puede convertirse en "una suerte de sistema a retazos sobre una base mercantil".[28] El primer principio de una economía de mercado es, a buen seguro, el de la diferencia a las *personas* del comprador y del vendedor: ello es lo que embaraza a la mayoría de los comentadores de Aristóteles. Por tal razón sugiere Sourek que "como el constructor es al zapatero" ha de entenderse "como la habilidad del constructor es a la habilidad del zapatero".[29] De aquí a la interpretación de Schumpeter no media gran distancia. Este último interpreta el pasaje clave que encontramos en la *Ética* como sigue: "La expresión denota que de igual manera que el trabajo del constructor se compara con el del zapatero, así también el producto del primero se compara con el producto del segundo". Al menos por lo que a mí respecta me es imposible obtener otros sentidos de ese paso. Si mi interpretación es correcta, entonces tenemos que Aristóteles estaba intentando encontrar alguna teoría del precio de la mano de obra que fue incapaz de postular explícita-

27. Max Salomon, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles* (Leiden, 1937), en un largo apéndice, "Der Begriff des Tauschgeschäftes bei Aristoteles". Mi cita aparece en la pág. 161. Salomon no es el único en despachar la alusión matemática como baladí: véase recentisimamente W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, 1968), pp. 198-201.

28. *Op. cit.*, p. 146.

29. Soudek, *op. cit.*, pp. 45-46, 60. Idéntica sugerencia postula J. J. Spengler, "Aristotle on economic imputation and related matters", *Southern Economic Journal*, XXI (1955), pp. 371-389.

mente".[30] Pocas páginas más adelante, se referirá sin embargo Schumpeter al "precio justo" del "trabajo" del artesano y después afirmará que la "sección más valiosa" de la argumentación del Aquitense "sobre el precio justo [...] es estrictamente aristotélica y debería ser interpretada exactamente como hemos interpretado la doctrina de Aristóteles".[31] No obstante, ni una sola vez hallaremos que este último se refiera a los costes de mano de obra o costes de producción. Los teólogos del Medievo fueron los primeros en introducir esta consideración en sus discusiones sobre el tema, como cimiento de *su* doctrina del precio justo y su pretendido aristotelismo descansaba a este respecto en la ambigüedad de las traducciones latinas del Estagirita a las que tenían acceso a mediados del siglo XIII.[32]

De todas maneras, ninguna de estas interpretaciones de lo que Aristóteles realmente "quería decir" ofrecen cumplida respuesta a nuestra cuestión: ¿cómo se establecen los precios, sean éstos juntos o injustos, en un contexto de mercado? Dicho de forma más específica; ¿cómo se logra esa ecuación de las necesidades —que Aristóteles insistentemente estima como básicas— con las partes implicadas en el trato, o

30. *Op. cit.*, p. 60, nota 1.

31. Ibid. pp. 64, 93. Hardie, *op. cit.*, p. 196, sin seria discusión asevera sencillamente que "los valores comparativos de los productores han de designar, en opinión de Aristóteles, los valores comparativos de su trabajo *realizado en el mismo tiempo*" (las cursivas son mías).

32. Véase Soudek, *op. cit.*, pp. 64-65; J. W. Baldwin, *The Medieval Theory of the Just Price* (Transactions of the American Philosophical Society, nueva serie, XLIX, IV parte (1959)), pp. 62, 74-75; E. Genzmer, "Die antiken Grundlagen der Lehre vom gerechten Preis und der laesio enormis", *Z. f. ausländisches und internat. Privatrecht*, XI (1937), pp. 25-64, en pp. 27-28.

con sus habilidades, o con su trabajo, o con su costo de trabajo, por expresar todo ese repertorio de preferencias? A buen seguro que Aristóteles no lo desvela, o cuando menos no lo hace con la suficiente claridad, pues de ser tal el caso, holgarían todos los modernos esfuerzos de interpretación. Para Marx, por ejemplo, la respuesta es que, si bien Aristóteles fue quien primero identificó el problema central del valor de cambio, resulta que de inmediato admitió su derrota y "abandonó el ulterior análisis de la forma de ese valor" [33] al admitir que "es imposible que cosas tan diferentes se vuelvan conmensurables *en la realidad*".[34] Soudek, por su parte, reitera su error con respecto a la justicia correctiva, que arriba comentamos, para a continuación aferrarse a esa palabra de "negocio" o "regateo" [*Bargain*] que W. D. Ross arteramente había introducido en su traducción de un pasaje (y Rackham en varios), y pasa a concluir que el precio queda determinado –y con ello satisfecha la justicia– mediante el recíproco regateo hasta que finalmente un acuerdo fuera alcanzado.[35] Esto no es un modo muy

33. *Ética*, 1133b18-20.

34. Marx, *Capital*, traducción inglesa S. Moore y E. Aveling, I (Chicago, 1906), p. 68. Cf. Roll, *op. cit.*, p. 35: "Lo que comenzaba con la promesa de una teoría del valor acaba siendo una mera descripción de la función contabilizadora del dinero".

35. *Op. cit.*, pp. 61-64. Tanto Ross (Oxford, 1925) como Rackham introducen la voz *bargain* [negocio, regateo...] en sus traducciones de 1133a12, y Rackham también en 1164a20 y 1164a30. (Merece la pena apuntar otro paso en el que yerra la traducción de este último, en 1133b15: "De aquí que lo más adecuado es que todos los bienes tengan fijados sus precios". Lo que Aristóteles dice en realidad es: "Por tanto es necesario que todos los bienes se expresen en dinero, *tetimesthai*".) Además, el uso que hace Soudek de los pasajes extraídos del inicio del Libro IV, que prosiguen el análisis de la amistad, me parece inaceptable en cuanto ajeno a nuestro tema. En tales casos los ejemplos aristotélicos pro-

adecuado de describir lo que en realidad sucede en una situación auténtica de mercado, y Soudek sugiere entonces que el problema de Aristóteles estribaba en que "se fijaba sobre todo en el intercambio de mercancías por parte de muchos compradores y muchos vendedores en recíproca competición".[36] Este aserto constituye una inusitada crítica de una discusión que explícitamente se dispone a investigar los intercambios "que tienen por marco la comunidad".

Schumpeter razona en sentido contrario. Tomando su punto de partida en la errada idea de que Aristóteles "condenó [el monopolio] como 'injusto' ", pasa a exponer lo que sigue:[37]

---

ceden de promesas de pago por los servicios del músico, del médico y del maestro de filosofía, "intercambios" quizás en un sentido, pero en un sentido cualitativamente diferente de aquel sobre el que se versa en el Libro V. Este extremo debería aceptarse como evidente en base a cierto número de pasajes. En una constatación inicial (1163b32-35), Aristóteles distingue las "amistades desiguales" (sobre las que va a hablar) de las relaciones de cambio entabladas entre artesanos, y pronto explicita que el valor de los servicios de un filósofo "no es mensurable en dinero" (1164b3-4). Protágoras, escribe, aceptaba cualquier pago que sus discípulos estimaran justo (1164a24-26), y Aristóteles opinia que en general ése es el procedimiento a seguir (1164b6-8), por más que no pueda evitar la irónica alusión (1164a30-32) de que los sofistas harán mejor en cobrar por adelantado. A mi juicio, todo esto pertenece al dominio de los dones y su restitución, esto es, al dominio de las Charites. Aquí también deberá existir reciprocidad y proporción, al igual que en todas las relaciones humanas; mas no percibo ningún otro nexo con la disgresión sobre el intercambio entre el constructor y el zapatero.

36. Soudek, *op. cit.*, p. 46.

37. *Op. cit.*, p. 61. Las dos referencias al monopolio que aduce este autor son erradas. En la *Política*, 1259a5-36 no se condena, sino que, antes bien, se postula una implícita defensa del monopolio *público*, mientras que en la *Ética*, 1132b21-34a16, no se menta el monopolio para nada, ni ahí ni en ningún otro lugar de la obra. Schumpeter reitera también en este punto su error sobre los teólogos escolásticos, de los que toma el desafortunado adjetivo "conmutativa". Soudek, *op. cit.*, p. 64, también se ex-

No es descabellado igualar, en el propósito de Aristóteles, los precios procedentes de una situación de monopolio con los que un individuo o grupo de individuos han fijado para su propia ventaja. Los precios que se le imponen al individuo y contra los que éste no puede oponerse, o sea, los precios *competitivos* dimanantes de una situación de libre mercado en condiciones normales, estos precios no son objeto de su condena. Y nada hay inusitado en la conjetura de que acaso Aristóteles hubiera tomado esos precios competitivos normales como criterios de justicia conmutativa, o, más precisamente, de que estaba dispuesto a aceptar como "justa" *cualquier* transacción efectuada entre individuos y que se llevara a cabo de acuerdo con tales precios. Y esto es lo que los doctores de la Escolástica iban a postular explícitamente.

No merece la pena que nos detengamos sobre si es "descabellado" o no proceder a este tipo de conjeturas, estimando que todo eso estaba ya en la cabeza de Aristóteles, aunque éste no lo expresara así en sus textos. Tal empeño nos conduciría a buen seguro a lugares muy otros de lo que fue nuestro punto de arranque en esta discusión, o sea, aquella referencia a la reciprocidad pitagórica y su consiguiente transfondo matemático.

Schumpeter observó además que el análisis se circunscribía al artesano, mientras que "los ingresos preferentemente agrícolas del caballero" se olvidaban; los del trabajador libre, "esa anomalía de la

---

tiende en una condena del monopolio, sobre la injustificable (y fútil) base de que "si el vendedor detenta una posición monopolista, entonces lo que en la superficie aparece como una 'transacción voluntaria' se tuerce en su espíritu". Para un análisis correcto de ese pasaje sobre el monopolio presente en la *Política*, consúltese M. Defourny, *Aristote, Études sur la "Politique"* (París, 1932), pp. 21-27.

economía esclavista" se veían "despachados superficialmente", los del comerciante, el naviero, el tendero y el prestamista eran juzgados tan sólo en términos éticos y políticos, y sus "ganancias" no se veían sometidas a un "análisis explicatorio".[38] No es, pues, de extrañar que Schumpeter emitiera aquel veredicto de sobre el aristotélico "pedestre, decoroso, ligeramente mediocre y más que ligeramente pomposo sentido común".[39] Un análisis que de modo tan exclusivo se centra en un sector minoritario de la economía no merece evaluación más encomiosa. Mas ya es tiempo de que nos preguntemos si aquél era o estaba destinado a ser en verdad un análisis *económico.*

Antes de proceder a apuntalar mi respuesta negativa, he de confesar que, al igual que Joachim, no acierto a entender qué significa esa referencia a las razones matemáticas entre los productores; mas no por ello descarto la posibilidad de que la expresión "como un constructor es a un zapatero" no haya de ser tomada literalmente. Marx estimaba que "existía un importante factor que le vedaba a Aristóteles la comprensión de que con la atribución del valor a las mercancías estamos sencillamente expresando la ecuación entre todo trabajo y todo trabajo humano y, en consecuencia, como trabajo de idéntica cualidad. La sociedad griega, empero, se fundamentaba en la esclavitud y, por tanto, tenía como base natural la desigualdad entre los hombres y su respectiva capacidad de trabajo".[40] La desigualdad natural es, sin lugar a

38. *Op. cit.*, pp. 64-65.
39. Ibid., p. 57.
40. *Op. cit.*, p. 69. Por lo que toca al juicio de Marx sobre Aristóteles, véase E. C. Welskopf, *Die Produktionsverhältnisse im alten Orient und in der griechisch-römischen Antike* (Berlin, 1957), pp. 336-346.

dudas, consubstancial al pensamiento peripatético: la tal dirige su análisis de la amistad en la *Ética* y de la esclavitud en la *Política*. De cierto que su constructor y su zapatero, en el paradigma del intercambio que él postula, son hombres libres, no esclavos,[41] mas la concurrencia del trabajo esclavo tenía que seguir evitándole la concepción de un "igual trabajo humano".[42]

Schumpeter advirtió, aunque dejó de lado, lo que a mí me parece central en toda estimación de este punto, a saber, que Aristóteles, mediante su silencio, divorcia el caso del artesano y del comerciante, que versa únicamente sobre un intercambio realizado entre dos productores sin que aparezca el intermediario. Aristóteles sabía perfectamente bien que tal no era el modo en el que un vasto volumen de mercancías circulaban en su mundo. También sabía perfectamente bien que los precios en ocasiones respondían a variaciones en la oferta y la demanda: tal es la consideración subyacente en el paso sobre el monopolio que hallamos en la *Política*. En su tratamiento del dinero en la *Ética*, hace notar que éste "también está sujeto a fluctuaciones y no siempre tiene el mismo valor, aunque tiende a ser relativamente constante".[43] Esta observación se repite en la *Política* en una aplicación concreta: en la sección dedicada a las revoluciones, Aristóteles advierte contra la existencia de censos monetarios rígidamente fijos en aquellos Estados que poseyeran una cualificación financiera para el desem-

41. Esto parece cierto a partir de la evidencia de la *Ética*, 1163b32-35.

42. Véase J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris, 1965), cap. 4.

43. *Política*, 1259a5-36. *Ética*, 1333b13-14.

peño de los cargos públicos, puesto que es menester tener en cuenta el impacto que sobre tal censo se ejerce "cuando hay una abundancia de moneda".[44]

En una palabra, las fluctuaciones en los precios de acuerdo con la ley de oferta y demanda eran un lugar común en la vida helena del siglo IV a. C.[45] Sin embargo, en la *Ética* Aristóteles no emplea los acostumbrados términos griegos para designar el comercio y el mercader (como inmisericordemente hace en la *Política*), sino que se aferra a la voz neutra de "intercambio". Sobre que ello sea algo deliberado no puedo abrigar dudas: en el pasaje de la *República* sobre el que gran parte de esta sección de la *Ética* parece ser una suerte de comentario, Platón concede que la *polis* precisa de pequeños comerciantes (*kapeloi*)

44. *Política*, 1308a36-38. En parte alguna explica Aristóteles por qué razón el dinero es "relativamente constante" en comparación con las demás mercancías. Esa observación general, ha de apuntarse, había sido postulada ya por un pensador tan superficial como Jenofonte, *Medios y fines*, 4.6.

45. Quizá no me habría embarcado en estas aparentes trivialidades a no ser por las opiniones expuestas por Karl Polanyi en "Aristotle discovers the economy", artículo publicado en el libro *Trade and Market in the Early Empires*, ed. K. Polanyi, C. M. Arensberg y H. W. Pearson (Chicago, 1957), pp. 64-94. Aquél hace la insólita observación (p. 87) de que "el mecanismo constituido por la cadena oferta-demanda-precio se le escapó a Aristóteles. La distribución de alimentos en el mercado dejaba por entonces poco espacio aún para el funcionamiento de tal mecanismo... Antes del siglo III a. C. el mecanismo de oferta-demanda-precio en el mercado internacional no era observable". Cuán equivocadas son tales afirmaciones puede calibrarse leyendo el discurso XXII del orador Lisias, *Contra los tratantes en trigo*, que podemos datar en torno al 387 a. C. (sobre esta obra consúltese R. Seager en *Historia*, XV (1966), pp. 172-184) o mediante la evidencia de Demóstenes, XXXII, 24-25, y el Pseudo-Demóstenes, LVI, 9-10, media centuria más tarde. (El capítulo de Polanyi había sido reimpreso en el volumen citado en la nota 68, pero mi referencia aquí apunta a la publicación original.)

que darán dinero a cambio de bienes y bienes a cambio de dinero porque ni agricultores ni artesanos pueden tener la seguridad de hallar quien esté dispuesto al intercambio cada vez que acuden al mercado con sus productos. Aristóteles, empero, no puede introducir la figura del *kapelos*, puesto que la justicia en el intercambio (sobre la que Platón no se pronuncia) se logra cuando "cada uno tiene lo suyo", cuando, dicho con otras palabras, no existe la ganancia del uno a costa de la pérdida del otro.[46] Por lo que respecta a una teoría de los precios esto es un sinsentido, y Aristóteles lo sabía. Por esa razón, no se ocupó de investigar una teoría de los precios de mercado.[47]

Esta disgresión sobre el intercambio, reitero, fue ubicada ya desde el inicio "dentro del marco de la comunidad". Cuando la disgresión concluye, además, Aristóteles vuelve a tomar el hilo principal de su discusión de la siguiente manera: [48] "No olvidemos que el tema de nuestras reflexiones es la justicia tanto en su sentido absoluto cuanto en su sentido como justicia política". La expresión "justicia política" es una traducción en exceso literal del griego, puesto que Aristóteles pasa a definirla como "la justicia que se establece entre los hombres libres y (de hecho o proporcionalmente) iguales, que viven en comunidad con la finalidad de ser autosuficientes [o con el fin de la autosuficiencia]". La ganancia crematística no ha lugar en esa investigación: "Quien hace dinero es al-

46. *República*, 371 B-C. *Ética*, 1133a31-b6.

47. Esto también es una conclusión de Polanyi, *op. cit.* Aunque nuestros análisis difieren, a menudo con gran acritud (véase nota 45), he de reconocer con gratitud que él fue quien me introdujo en estos problemas veinte años atrás.

48. *Ética*, 1134a24-26.

guien que vive en sujeción".[49] Es en el contexto de la autosuficiencia, no de la ganancia monetaria, en el que la necesidad proporciona esa vara de medir del intercambio justo (y en la que el uso *propio* del dinero se vuelve a la vez necesario y, por eso, éticamente aceptable). En la *Ética*, en suma, antes de toparnos con un análisis económico pobre o inadecuado, nos encontramos con que *no existe* análisis económico alguno.

II

Se habrá advertido que en la *Ética* Aristóteles no se interroga sobre el extremo de cómo campesinos y zapateros habían llegado a comportarse como lo hacían en sus relaciones de intercambio. De acuerdo con la terminología de Schumpeter, en consecuencia, tenemos que en la *Ética* tampoco existe sociología económica. Para esto habremos de abrir el Libro I de la *Política*, y principiar de nuevo fijando cuidadosamente el contexto en el que se discute la cuestión del intercambio. Sienta Aristóteles para empezar que tanto el hogar como la *polis* son formas naturales de asociación humana, y procede entonces a examinar varias implicaciones, cuales son las relaciones de dominio y de sujeción (incluyendo aquí la existente entre el señor y el esclavo). A continuación examina la propiedad y "el arte de adquirirla" (*chrematistike*), y se pregunta si esta última es idéntica al arte de la admi-

49. *Ética*, 1096a5-6. En lo referente a esta traducción de la expresión griega ὁ δὲ χρηματιστὴς βίαιός τις ἐστιν, véase Gauthier y Jolif, *op cit.*, pp. 33-34, cuyo comentario obvia todas las innecesarias enmiendas y elaboradas interpretaciones a las que el texto se ha prestado.

nistración del propio patrimonio (*oikonomike*).[50] La elección de las palabras es importante en este caso y ha conducido a notables confusiones y errores. *Oikonomike* (u *oikonomia*), en el empleo de los helenos, por lo general conservaba su significado primario, esto es, "el arte de la administración del propio patrimonio". Aunque ello pueda comportar una actividad precisamente "económica", es confundente y a menudo derechamente errado traducir tal vocablo por "economía".[51] *Chrematistike*, empero, es ambiguo. Su raíz es el substantivo *chrema*, "cosa que se necesita o se emplea", en plural *chremata*, "bienes, propiedades". Ya nos hemos topado con *chrematistike* (y en breve lo veremos otra vez) en el sentido del "arte de ganar dinero", pero aquí posee el sentido más genérico de "adquisición", sentido menos común en el empleo ordinario de la palabra por parte de los antiguos griegos, pero esencial por lo que a la argumentación de Aristóteles se refiere. Pues el hecho es que en seguida concluye que *oikonomike* y *chrematistike* (en el sentido de "ganar dinero") son especies distintas, aunque parcialmente coincidentes, del género *chrematistike*.[52]

50. *Política*, 1256a1-5.

51. En ocasiones el vocablo *oikonomia* se extendió a la esfera pública, e incluso entonces se refiere por lo común a la administración en general, como cuando Dinarco (I, 97) llama a Demóstenes "inútil en los asuntos (*oikonomiai*) de la ciudad" (obsérvese el plural). La ulterior extensión del vocablo se encuentra en una breve sección que figura al comienzo del Libro II de la pseudo-aristotélica *Economía* (1345b7-46a25), en donde se postula la existencia de cuatro "tipos de economía": la real, la del sátrapa, la de la ciudad-estado y la del ciudadano particular. A continuación siguen seis cortos párrafos de insufrible banalidad sobre las fuentes de ingreso en cada uno de esos tipos, y con eso concluye la discusión.

52. Comenzando ya por los sofistas, los filósofos tuvieron que enfrentarse con el problema de crear un vocabulario apto para el análisis

La cuestión del intercambio vuelve a entrar en la discusión de manera polémica. Aristóteles se pregunta: ¿qué es la riqueza? ¿Es, como pretendía Solón, ilimitada? ¿O es un medio para un fin y, en consecuencia, está limitada por ese fin?[53] La respuesta es categórica. La riqueza es un medio, necesario para el mantenimiento del hogar y de la *polis* (fundamentada en ese principio ya mentado de la autosuficiencia), y, como es el caso con todos los medios, está limitada por ese fin. Ciertamente, continúa, que existe un segundo sentido en la voz *chrematistike*, el de la ganancia monetaria, y éste ha conducido a la errada opinión de que no existe límite alguno para la riqueza y la propiedad. Tal actitud hacia la riqueza la contempla de hecho como ilimitada; mas es contra la Naturaleza y, por ello, no constituye un tema digno del discurso ético o político, basándose aquí Aristóteles en su principio fundamental de que la ética posee una base natural. (Recordemos lo ya dicho en la *Ética*: "Quien hace dinero es alguien que vive en sujeción".)[54]

Aunque Aristóteles aísla al pequeño usurero, al *obolostes* que vive de los pequeños préstamos cedidos a los consumidores de bienes, para calificarle como el

---

sistemático partiendo de la lengua de todos los dias. Un método cada vez más común fue el de emplear el sufijo *-ikos*. En Aristóteles hallamos unas setecientas palabras de este tipo, muchas de las cuales él acuñó. Véase P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien* (Paris, 1933), cap. 36. Polanyi estaba en lo cierto (*op. cit.*, pp. 92-93) al insistir en que la incapacidad en distinguir entre los dos significados de la voz *chrematistike* es fatal para un claro entendimiento de esa sección de la *Política*; cf. Defourny, *op. cit.*, pp. 5-7; sucintamente Baker en las notas E y D a su traducción (pp. 22 y 27), aunque añade ulteriores confusiones al sugerir "economia doméstica" y "economia politica" como equivalentes ingleses.

53. *Política*, 1256b30-34.

54. *Ética*, 1096a5-6.

más antinatural ejemplar de cuantos practican el arte de ganar dinero[55] —y del dinero asevera que "comenzó a existir merced al intercambio, y el interés lo hace aumentar"—, el tipo que selecciona como espécimen de esos peritos es el *kapelos*, o sea, precisamente la figura cuya ausencia habíamos observado en el análisis del intercambio que aparece en la *Ética*. Esta vez también la elección de las palabras es significativa. El uso griego no era totalmente coherente en su selección entre los varios vocablos que designaban al "comerciante", pero la voz *kapelos* por lo común denotaba al pequeño vendedor, el buhonero que montaba su tenderete en el mercado. En el presente contexto, no obstante, el énfasis se coloca no tanto en la escala de las operaciones sino en su finalidad, de forma que la *kapelike*, o arte del *kapelos*, habrá de traducirse como "comercio realizado con fines de lucro" o simplemente "negocio mercantil".[56] Como Platón antes que él, Aristóteles se formula en este punto su interrogante histórico: ¿cómo surgió el intercambio comercial? Su respuesta es que la *koinonia* se extendió más allá del hogar familiar, que surgieron carestías y excedentes y que, para corregir éstos, se instauró el intercambio recíproco, "como muchas tribus de bárbaros hacen en el día de hoy... Cuando se empleaba de esta guisa, el arte del intercambio de

55. *Política*, 1258b2-8.

56. Polanyi, *op. cit.*, pp. 91-92, fue casi el único en percatarse de este punto. Sin embargo, no puedo aceptar sus manifestaciones de que "aún no se le había asignado nombre alguno al 'tráfico comercial' " (p. 83), y que Aristóteles, con un ingenio *à la* Bernard Shaw, estaba exponiendo el hecho de que "el tráfico comercial no tenía más misterio [...] que el de los mercachifles a gran escala" (p. 92). Polanyi no tuvo suficientemente presente el trasfondo platónico.

bienes no es contrario a la Naturaleza, ni es tampoco, en modo alguno, una especie del arte de ganar dinero. Simplemente sirvió para satisfacer las naturales apetencias de la autosuficiencia".[57] Mas entonces, en razón de las dificultades creadas por las fuentes foráneas de abastecimiento (pasaje éste que ya cité en la nota 23), el dinero fue introducido, y de él se desarrolló la *kapelike*. Su finalidad no son "las naturales apetencias de la autosuficiencia", sino la adquisición de dinero sin límites. Tal adquisición —el "provecho", como nosotros diríamos— se realiza "no de acuerdo con la Naturaleza, sino *a expensas de otros*",[58] expresión que es antónimo eco de aquel "cada uno posee lo suyo" que vimos en la *Ética* y que nos brinda la prueba final de que el intercambio comercial no era el tema sobre el que en aquella obra se versaba.

Aristóteles era tan riguroso en su argumentación ética que rehusó hacer siquiera la concesión platónica. El *kapelos* no sólo es antinatural, sino que también es "innecesario".[59] Que tal aserto no se entendía como una propuesta "práctica" es cierto; mas tal extremo no importa en el presente análisis.[60] Lo valioso

57. *Política*, 1257a24-30. Merece la pena resaltar el contraste existente entre lo expuesto ahi y el modelo "más sencillo" adecuado a "una teoría económica de la ciudad-estado" que postula John Hicks en su libro *A Theory of Economic History* (Oxford y Londres, 1969), pp. 42-46. Aquí todo comienza con el intercambio, por obra de mercaderes, de aceite y trigo, "y es inprobable que ese comercio se establezca a menos que, para empezar, se obtengan pingües beneficios".

58. *Política*, 1258b1-2.

59. *Política*, 1258a14-18.

60. Soudek, *op. cit.*, pp. 71-72, percibe una diferencia programática entre Platón y Aristóteles. Fundamentándose en las *Leyes*, 918A-920C y olvidando tanto los pertinentes pasajes de la *República* (371B-C, citado por mí más atrás) y de la *Política* (1327a-25-31, citado más adelante en este mismo parágrafo), Soudek escribe que "el autor de las *Leyes* [...] había hecho las paces con traficantes en dinero y plutócratas, mientras que Aris-

es que Aristóteles extendió sus apreciaciones éticas para abrazar con ellas la forma superior de la *koinonia*, esto es, la misma *polis*. El Estado, al igual que el administrador de su propio patrimonio, ha de preocuparse en ocasiones de la adquisición.[61] De aquí que en la discusión del Estado ideal, en el Libro VII de la *Política*, el filósofo recomiende que la *polis* se ubique de tal manera que tenga fácil acceso al abastecimiento alimenticio, de maderas y demás. Eso le conduce al punto a otro debate muy generalizado en su día, a saber, si el acceso al mar es o no recomendable, decidiendo que, en ese caso, las ventajas superan a las desventajas.[62]

> [La *polis*] ha de poder importar aquellas cosas que ella misma no produce, y exportar la excedencia de sus propios bienes. Habrá de practicar el comercio para sí misma [en este punto Aristóteles ya no emplea *kapelike* sino la voz común para designar el comercio exterior, o sea, *emporike* o *emporia*] mas no para otros. Los Estados que se convierten a sí mismos en mercados del mundo sólo lo hacen con el fin de obtener asi ingresos; y puesto que no es lícito que la *polis* comparta tales ganancias, habrá de verse privada de poseer tal emporio.

A buen seguro que deberán existir comerciantes; mas "cualquier desventaja que a este respecto pudiera surgir será fácilmente corregida mediante leyes que

---

tóteles nunca cedió en su hostilidad a tal clase". A este fundamental malentendido le subyace un cuadro al igual fantástico de una acerba lucha de clases que habría tenido lugar en Grecia entre los acaudalados terratenientes y quienes se dedicaban al comercio.

61. *Política*, 1258a19-24, 59a34-36.

62. *Política*, 1327a25-31.

establezcan qué personas pueden comerciar entre sí y a quiénes les estará vedado".[63]

En ningún lugar de la *Política* considera el Estagirita esas reglas o mecanismos del intercambio mercantil. Por el contrario, su insistencia en el carácter antinatural de las ganancias comerciales llega a obviar la posibilidad de discutir tal punto, a la vez que explica el sobremanera restringido análisis que evidenciamos en la *Ética*. De análisis económico no aparece traza alguna.

III

Podríamos dejar la argumentación aquí, añadiendo quizá la conocida constatación de que Aristóteles, y más incluso Platón con anterioridad a él, estaban en multitud de respectos oponiéndose a los desarrollos sociales, económicos, políticos, y morales de la Grecia del siglo IV. Existe la famosa analogía en la que parece como si Aristóteles olvidara completamente la carrera de Filipo y Alejandro, y sus consecuencias para la *polis*, la forma natural de asociación política. En consecuencia, se hallaba de igual modo en franquía a la hora de dejar a un lado el antinatural despliegue del intercambio comercial y de las finanzas, a pesar de su desarrollo en el período a él coetáneo y de las tensiones que aquél generó. Schumpeter estaba en lo cierto cuando comentó que "la preocupación por la ética del precio [...] es precisamente uno de los más fuertes motivos que un individuo puede tener para analizar los mecanismos reales del

63. Platón, a buen seguro, esbozó esa legislación en las *Leyes*, 919D-920D.

mercado".[64] De aquí no se sigue, empero, que las preocupaciones éticas *deban* conducir a tal análisis, y ya he intentado mostrar cómo el problema de "la fijación de los precios" no era en realidad propio de Aristóteles.

Al final, Schumpeter opta por una explicación estrictamente "intelectual". Aunque en su introducción había escrito que "en gran medida, la economía de épocas diferentes versa sobre diferentes conjuntos de hechos y problemas",[65] se olvida de esa postulación al exonerar a Aristóteles de aquella su acusación de mediocridad y ramplón sentido común.[66]

> Nada hay en esto que nos sorprenda o nos parezca recriminable. Es mediante pausados grados del modo como los hechos físicos y sociales del universo empírico penetran en el territorio de la investigación analítica. En los inicios del análisis científico, la masa de los fenómenos permanece incólume en el amasijo del conocimiento propio del sentido común, y sólo algunos fragmentos de tal masa estimularán la curiosidad científica y con ello se convertirán en "problemas".

Con todo, la curiosidad científica de Aristóteles ha encontrado pocas veces un competidor, y ya es tiempo que en este contexto nos preguntemos; ¿la masa de qué fenómenos? ¿Por ventura habría surgido un análisis económico en caso de que su interés (o el de cualquier otro pensador) hubiera sido desviado en otra dirección? En realidad: ¿habría sido

64. *Op. cit.*, p. 60.
65. Ibid., p. 5.
66. Ibid., p. 65. Véase la crítica general expuesta por Little, *op. cit.* en nota 2.

posible que surgiera así una descripción de la "economía"?

Hoy día componemos libros con títulos tales como *La economía de la Grecia antigua*, y encabezamos los capítulos con rótulos como agricultura, minería y yacimientos, mano de obra, industria, comercio, dinero y actividad bancaria, finanzas públicas —o sea, esos "fragmentos" de la "masa de los fenómenos" de los que habla Schumpeter.[67] Esta actividad erudita presupone la existencia de "la economía" como concepto, por más que ya sea difícil hallar de él una definición generalmente aceptable. La contemporánea discusión acerca de la "antropología económica", agudamente estimulada por Karl Polanyi y su insistencia en distinguir lo que él apellida definiciones "substantivas" y "formales" de la economía,[68] constituye un debate acerca de las definiciones y de su implicación para el análisis (histórico), no acerca de la existencia de "la economía". Como el mismo Polanyi afirmó, incluso en las sociedades primitivas "es sólo el concepto de economía no la economía en sí la que está en suspenso".[69] Nadie podría discrepar de esa definición substantiva; en una de sus variadas formulaciones, constituye "un proceso institucionalizado de

67. El título del libro y el encabezamiento de los capítulos son los de la obra de H. Michells (Cambridge, 1957[2]).

68. Los ensayos teóricos de Polanyi han sido cómodamente reunidos en un volumen con el título *Primitive, Archaic, and Modern Economies*, ed. G. Dalton (Garden City, N. Y., 1968). Para un comentario sobre el debate, con una amplia bibliografía, véase M. Godelier, "Object et méthode de l'anthropologie économique", *L'Homme*, vol. II (1965), pp. 32-91, reimpreso en su obra *Rationalité et irrationalité en économie* (París, 1966), pp. 232-293; S. C. Humphreys, "History, economics and anthropology: the work of Karl Polanyi", *History and Theory*, VIII (1969), pp. 165-212.

69. Polanyi, *op. cit.*, p. 86.

interacción entre el hombre y su entorno, el cual se traduce en un constante abastecimiento de medios materiales dirigidos a colmar una necesidad";[70] sus oponentes meramente niegan que ésa sea una definición suficientemente operativa. "Los economistas modernos hacen que incluso Robinson Crusoe especule sobre las implicaciones de elección que ellos consideran como la esencia de la economía".[71]

Tampoco es el caso que los griegos ignoraran que los hombres procuran subvenir a la satisfacción de sus necesidades mediante transacciones sociales (o, como dice Polanyi, "institucionalizadas"), o que no tuvieran nada que decir sobre la agricultura, la minería, las finanzas o el comercio, Aristóteles remite a los lectores que se interesen por tales extremos a los libros existentes en la época sobre el particular en su aspecto práctico. Así menciona el nombre de dos autores de tratados de agronomía,[72] y en los escritos de su discípulo Teofrasto sobre botánica que han llegado a nosotros se encuentra diseminada también valiosa información práctica. Los helenos que reflexionaban sobre estos asuntos eran asimismo conscientes de que sus mecanismos para satisfacer esas necesidades eran más complejos tecnológica y socialmente que lo habían sido en el pasado. Los poemas homéricos y la evidencia de los "bárbaros" a ellos coetáneos constituían fehacientes pruebas. Las exposiciones "históricas" de los griegos sobre el desarrollo a partir de remotos tiempos eran en gran medida especulativas. No es posible atribuirles amplios conocimientos exactos sobre el pretérito por lo que toca a tales te-

70. Ibid., p. 145.
71. Roll, *op. cit.*, p. 21.
72. *Política*, 1258b39 y ss.

mas; por ejemplo, nada sabían de la compleja organización centrada en torno a los palacios propia de la Edad del Bronce. El significado de su especulación se encuentra mejor en lo que ésta tiene de testimonio como valoración de la era clásica, la v y IV centuria a. C. Sobre este particular, dos puntos son de destacar aquí:

El primero es que el aumento de la población, la especialización y el progreso tecnológico cada vez más acrecentado, el crecimiento en las fuentes materiales, todas estas cosas eran juzgadas de manera positiva. Las tales se estimaban como las condiciones necesarias de la civilización, de la forma "natural", esto es, suprema de la organización social: la *polis*. Esto no era un descubrimiento de Platón o de Aristóteles; ya estaba implícito en el mito prometeico y se volvía aún más evidente en aquella "prehistoria" con la que Tucídides principia su *Historia* y en otros autores del siglo v de los que hoy sólo conocemos fragmentos,[73] Tucídides escribió: "El mundo antiguo de los griegos se parecía al de los bárbaros de hoy".[74] Sin embargo, ese progreso no era una bendición carente de contrapartidas. Conducía a amargas contiendas de clase, a conquistas imperiales y a todos esos peligros éticos de los que ya hemos hecho mención. Además, existía la implicación de que el progreso tecnológico y material había concluido. Al menos no conozco ningún texto en el que se sugiera que el crecimiento continuado en la esfera de la conducta humana fuera posible o deseable, y el empaque todo de la literatura rechaza esa

73. Tucídides, *Historia*, I, 2-19. Sobre tales fragmentos véase T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (American Philological Association, Monograph 25, 1967).

74. *Historia*, I.6.6.

noción.[75] Puede haber y habrá progreso en ciertas esferas culturales, cual la matemática o la astronomía; pueden darse, así pensaron algunos, mejoras en el campo de la conducta ética, social y política (lo más frecuente es que esto se exprese en términos de un retorno a las viejas virtudes); podrá darse una más cabal (mejor) comprensión de la vida y de la sociedad. Mas ninguno de estos factores se traduce en esa idea del progreso que, a mi juicio, ha constituido el transfondo de todos los análisis económicos de la modernidad al menos desde finales del siglo XVIII.[76]

Para Tucídides, una de las fuerzas motoras del progreso "prehistórico" había sido el nacimiento y el desarrollo del progreso marítimo —y ése es el segundo punto que conviene destacar aquí. Por razones de su gran tema de exposición, el Imperio Ateniense y la Guerra del Peloponeso, este historiador se preocupaba más con lo que era el natural corolario de esos

75. He examinado algunos aspectos de este tema en mi artículo "Technical innovation and economic progress in the ancient world", *Economic Historical Review*, 2.ª serie, XVIII (1965), pp. 29-45; cf. H. W. Pleket, "Technology and society in the Greco-Roman world", *Acta Historica Neerlandica*, II (1967), pp. 1-25, originalmente publicado en holandés en *Tijd. v. Geschiednis*, LXXVIII (1965), pp. 1-22.

76. La fe expresa por algunos autores hipocráticos, en especial por el escritor de *Sobre la Medicina antigua* (2.ª sección), según la cual "el restante [conocimiento médico] se descubrirá con el paso del tiempo", no constituye una excepción, aunque hayamos de admitir que tal progreso "redundará" en beneficios "prácticos" a la humanidad. El hecho de olvidar la distinción fundamental entre progreso material y progreso cultural empaña, en mi opinión, la tan alabada polémica de L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity* (Baltimore, 1967), contra la exposición "ortodoxa" resumida en el libro de J. B. Bury, *The Idea of Progress* (Nueva York, 1932), p. 7: "[...] los helenos, tan fecundos en sus especulaciones sobre la vida humana, no dieron con una idea que a nosotros se nos antoja tan simple y tan evidente cual es la idea del Progreso". Por lo que se refiere a Tucídides, consúltese J. de Romilly, "Thucydide et l'idée de progrès", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XXXV (1966), pp. 143-191.

puntos, o sea, la marina y el imperio marítimos, un tema polémico en sus días y con posterioridad a él. Mas, interrelacionado con este aspecto, estaba siempre el otro, al que antes me referí con la cita de Aristóteles sobre el tema, o sea, el comercio ultramarino como indispensable suplemento a la propia producción para abastecerse de alimentos, madera, metales y esclavos.[77] Y "en Atenas los hechos tenían una manera propia de convertirse en problemas espirituales".[78] Así es precisamente cómo la discusión tomó su sesgo. Tengo en mente no el poderío marítimo, sino el "problema" del comercio y los mercados. Heródoto nos revela su existencia una centuria antes que Aristóteles. Cuando una embajada lacedemonia visitó al rey de los persas para precaverle de no tramar daño alguno a ninguna ciudad griega, Ciro replicó: "Aún no he comenzado a temer a hombres de este tipo, que construyen una plaza en el centro de su ciudad en donde se reúnen y se engañan con recíprocos juramentos". Este aserto se dirigía a los griegos en general, explica Heródoto, "porque éstos habían fundado esas plazas para comprar y vender mientras que los persas no conocen ni esa práctica ni el mercado". Jenofonte brinda parcial apoyo a esa constatación de que el persa no permitía ningún buhonero ni mercader en su "*agora* libre" (que aquí traduciremos en su sentido originario de "lugar de asamblea").[79] Sea cual fuere la verdad en lo relativo a los persas, la actitud *griega* que Heródoto y Jenofonte reflejan es evi-

77. Sobre todo esto, véase A. Momigliano, "Sea-power in Greek thought" *Classical Review*, LVIII (1944), pp. 1-7, reimpreso en su *Secondo contributo alla storia degli studi classici* (Roma, 1960), pp. 57-67.
78. Ibid., p. 58.
79. Heródoto, I.152-3; Jenofonte, *Ciropedia*, I, 2.3.

dente. Aristóteles empleó la misma terminología que usara Jenofonte cuando propuso que "se tomaran medidas para crear un *agora* del tipo llamado 'libre' en Tesalia (región de la Grecia centro-septentrional). Este lugar debía de verse libre de toda mercadería, y ni trabajador, ni rústico ni gente de tal jaez tendría acceso al lugar a menos que los citaran los magistrados".[80] Como ejemplo final, tenemos el del contemporáneo de Aristóteles, Aristoxeno, que estimaba razonable pretender que el semilegendario Pitágoras "había exaltado y promovido el estudio de los números más que ningún otro, sustrayéndolo así al negocio de los mercaderes".[81]

Sin embargo, ni la especulación sobre los orígenes del comercio ni las dudas abrigadas sobre la ética mercantil promovieron la elevación de la "economía" (que no podemos traducir al griego) a un *status* independiente como tema de discusión y estudio; al menos no más allá de la división peripatética del arte de la adquisición en la *oikonomia* y la actividad de quien obtiene lucro monetario —y eso era un callejón sin salida. El modelo que sobrevivió y que fue imitado es el *Oikonomikos* de Jenofonte, un manual que comprende todas las relaciones y actividades humanas propias del hogar (*oikos*), las relaciones entre marido y mujer, entre el señor y los esclavos, entre el dueño del patrimonio y sus tierras y bienes. De cierto que no fue de esta *Hausvaterliteratur* de donde iba a surgir a finales del siglo XVIII el pensamiento económico y su literatura, sino del descubrimiento radical de que existían ciertas "leyes" de la circulación,

80. *Política*, 1331a30-35.
81. Fragm. 58 B 2, Diels-Kranz.

del intercambio mercantil, del valor y de los precios (a las cuales se vinculó la teoría sobre la renta del suelo).[82] Es cuando menos de simbólico interés que en esa época precisamente David Hume formulara la siguiente observación (aún hoy con excesiva frecuencia olvidada): "No recuerdo ningún pasaje de ningún autor antiguo en el que se adscriba el crecimiento de una ciudad al establecimiento de una manufactura. El comercio que se dice florecía era principalmente el intercambio de aquellas mercancías a las que climas y suelos diferentes se adecuaban".[83]

Estaría dispuesto a discutir que, sin el concepto de "leyes" pertinentes (o de "regularidades estadísticas" si se prefiere), no es posible llegar a un concepto de "la economía". Sin embargo, aquí me contentaré tan sólo con insistir sobre el hecho de que los antiguos no poseían ese concepto (antes de que fueran incapaces de dar con él), para sugerir al paso una posible explicación. Una consecuencia de la idea de la *koinonia* era la fuerte intromisión de las demandas políticas y pertenecientes a cada *status* sobre la conducta ordinaria de los antiguos griegos , no sólo en los escritos de un puñado de doctrinarios intelectuales. Si consideramos el caso de la inversión monetaria, por ejemplo, al punto nos topamos con una división política de la población que era en verdad infranqueable. Todos

82. Véase O. Brunner, "Das 'ganze Haus' und die alteuropäische Ökonomik", incluido en su libro *Neue Wege der Sozialgeschichte* (Gotinga, 1956), cap. II, originalmente publicado en *Z. F. Nationalökonomik*, XIII (1950), pp. 114-139.

83. "Of the populousness of ancient nations", *Essays* (Londres, ed. World's Classics, 1903), p. 415. Cuán extensa y cuán cuidadosa era la lectura de Hume de los autores antiguos se demuestra no sólo en este ensayo, sino también en sus cuadernos de notas.

los Estados griegos, a lo que sabemos, limitaron el derecho de propiedad de la tierra a sus propios ciudadanos (salvo en el caso excepcional de algunos individuos que recibían ese derecho como privilegio personal). De esta manera levantaban una muralla efectiva entre la tierra, de la cual la gran mayoría de la población obtenía sus medios de vida, y esa sobremanera substanciosa proporción de dinero dispuesto para ser invertido pero que estaba en manos de los no-ciudadanos.[84] Entre las evidentes consecuencias prácticas de esta situación, nos encontramos con un angostamiento de las opciones de inversión (mediante compra o mediante préstamo) por un lado para los potenciales inversores, y una tendencia, por parte de los ciudadanos adinerados, a adquirir más tierras según consideraciones de *status*, no a la potenciación de beneficios.[85] La ausencia en nuestras fuentes de toda evidencia por lo que toca a inversiones (incluidos los préstamos) encaminadas a conseguir mejoras en la tierra o en las manufacturas es digna de tenerse en cuenta, sobre todo contra la considerable evidencia del empréstito a gran escala para el consumo visible y para sufragar dispendiosas obligaciones políticas.[86] Sin duda que un economista contem-

84. El valioso papel económico del meteco (o sea, el residente "foráneo" y libre) que subyace a este punto será considerado inmediatamente más abajo.

85. Ya he discutido sucintamente la evidencia que ha llegado a nosotros en mi libro *Studies in Land and Credit in Ancient Athens* (New Brunswick, N. J., 1952), pp. 74-78; también en el artículo "Land, debt, and the man of property in classical Athens", *Political Science Qualerly*, LXVIII (1953), pp. 249-268. Se precisa urgentemente una investigación detallada de toda la cuestión referente a las "inversiones".

86. C. Mossé, *La fin de la démocratie athénienne* (París, 1962), parte I, cap. I, ha argüido con gran lujo de detalles que el siglo IV a. C. fue testigo de más fluidez económica de la que mi bosquejo citado en la nota prece-

poráneo podría construir un complejísimo modelo para explicar esas condiciones griegas de la opción económica. Sin embargo, la utilidad, la posibilidad de hecho, de diseñar un modelo de este tipo ha de ser concebida, y éste no era el caso de la Antigüedad.[87]

Apartados de la tierra, los no-ciudadanos vivían necesariamente de la manufactura, del comercio y del oficio de prestamistas. Ello en sí tendría escaso interés a no ser por el hecho capital de que esta actividad de los metecos no era sólo tolerada por la *koinonia*, sino que resultaba indispensable para ella. A los metecos *se les buscaba*, precisamente porque los ciudadanos no podían ejecutar ellos mismos todas las actividades necesarias para la supervivencia de la comunidad.[88]

---

dente permitiría pensar. Incluso si tal es el caso, esta investigadora se manifiesta concorde con el punto debatido aquí, por ej., en pp. 66-67: "Ciertamente que tales beneficios [los derivados de la tenencia de tierras] raramente se reinvertían en la producción [...] Ésa es la razón por la que, si existía una concentración en la propiedad del suelo, ésta no originó ninguna transformación profunda en el modo de producción agrícola".

87. La interferencia entre cuestiones políticas y de *status* era asimismo muy significativa en otros aspectos, cuales son precios y salarios cada vez que el Estado mismo era una de las partes, lo que a menudo acontecía. Estimo, con todo, que entrar ahora en más detalles prolongaría innecesariamente esta discusión.

88. Esto lo reconoció francamente el anónimo autor del siglo v, el Pseudo-Jenofonte, que compuso la oligárquica *Constitución de Atenas*, I, 11-12; Platón, *Las Leyes*, 919D-920C, hacía de este hecho una cualidad positiva; Aristóteles se azoraba en su *Política* por su incapacidad de habérselas con este obstruyente elemento de la *koinonia*, como J. Pecírca ha mostrado en un breve pero valioso artículo titulado "A note on Aristotle's conception of citizenship and the role of foreigners in fourth-century Athens", *Eirene*, VI (1967), pp. 23-26. Sobre los metecos en la Atenas del siglo IV véase, para una exposición general, Mossé, *op. cit.*, pp. 167-179. Hicks, *op. cit.*, p. 48, parece haber acentuado precisamente lo que no debía cuando, al versar sobre los metecos, escribe: "Lo notable es que se hubiera dado una fase en que su *competencia* fuese tolerada, o bienvenida incluso, por los ya establecidos" (las cursivas son mías).

(Que no pudieran "simplemente" porque no lo deseaban es una cuestión "psicológica" históricamente carente de sentido que sólo me parece distraer la atención del tema central.) Los esclavos constituían la única fuerza de trabajo en todos los establecimientos manufactureros que superaran el inmediato círculo familiar, hasta el cargo de los propios capataces y directores. Sin la existencia de esos muchos millares de no-ciudadanos libres, la mayor parte de los cuales eran también griegos, unos itinerantes, otros permanentemente asentados en sus comunidades de residencia (metecos), el comercio marítimo en las comunidades urbanizadas más complejas se habría visto degradado por debajo del mínimo esencial en los suministros vitales, por no mencionar las mercancías de lujo. Por esta razón la Atenas del siglo IV omitió un extremo de su entramado de leyes destinadas a garantizar un suficiente abastecimiento anual de trigo: no se realizó esfuerzo alguno por restringir o especificar el personal empleado en ese tráfico.[89]

La situación está meridianamente simbolizada en un solo panfleto, el *Medios y Fines* (o *Ingresos*) compuesto por Jenofonte por los mismos años en que Aristóteles cavilaba sobre la *oikonomike* y la *chrematistike*. Sus propuestas para aumentar los ingresos de Atenas se concentraban en dos grupos de gentes. Sugiere en primer lugar que se establezcan medidas para acrecentar el número de metecos "una de las mejores fuentes de ingresos": pagan impuestos, se mantienen

89. Para evitar malentendidos diré *explicite* que un censo de habitantes probablemente nos mostraría que incluso en Atenas los ciudadanos que trabajaban en alguna actividad, incluyendo la agrícola, eran superiores en número a los otros. El extremo en cuestión estriba en saber la ubicación de esa minoría vital dentro de toda la economía.

a si mismos, y no reciben emolumento alguno por parte del Estado a cuenta de sus servicios. Los pasos que él propone son: (1) librar a los metecos del penoso servicio militar en la infantería; (2) admitirlos en la caballería (un servicio honorífico); (3) permitir que compraran tierras en la ciudad para construirse en ellas residencias; (4) ofrecer premios a los magistrados encargados de las cuestiones comerciales para conseguir acuerdos justos y rápidos en las disputas; (5) donar asientos reservados en el teatro y otras formas de hospitalidad a los mercaderes extranjeros distinguidos; (6) construir más albergues y posadas en el puerto y aumentar el número de mercados. Con cierta renuencia añade la posibilidad de que el Estado construya su propia flota mercante y arriende los bajeles, y al punto se vuelve a su segundo grupo, los esclavos. Partiendo de la observación de que quienes invirtieron en esclavos y los alquilaron después a los concesionarios de las minas de plata de Atenas amasaron enormes fortunas, Jenofonte propone que el Estado mismo se ocupe de esa actividad, invirtiendo los mismos beneficios de ella provinientes en la compra de más y más esclavos. Después de algunos cálculos aproximados y de varios contraargumentos esgrimidos contra posibles objeciones, escribe: "Ya he explicado, pues, las medidas que el Estado debiera tomar *para que todos los atenienses pudieran ser mantenidos a expensas del erario público*".[90]

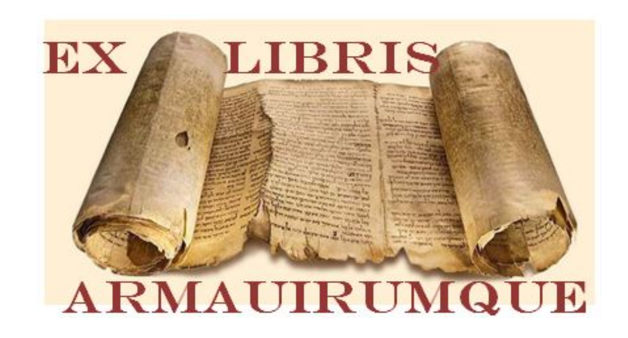
No precisamos detenernos en el análisis de la practicabilidad de tales medidas. Los modernos historiadores han vertido sobre el particular multitud de severos veredictos, todos ellos desde el punto de vista

90. Jenofonte, *Fines y medios*, IV. 3.3.

indebido, o sea, desde el ángulo de las modernas instituciones e ideas económicas. Lo que nos interesa aquí es la mentalidad que ese documento sin par revela, una mentalidad que llevó a su limite la noción dominante en Grecia, a saber: que lo que nosotros llamamos la economía era en propiedad asunto único de los extranjeros.[91]

91. El asunto tratado en esta última sección (y al que he aludido en otros lugares) ha sido estudiado más profundamente en mi obra *The Ancient Economy* (Londres, 1973).

ÍNDICE


EX LIBRIS
ARMAUIRUMQUE